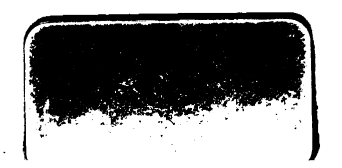
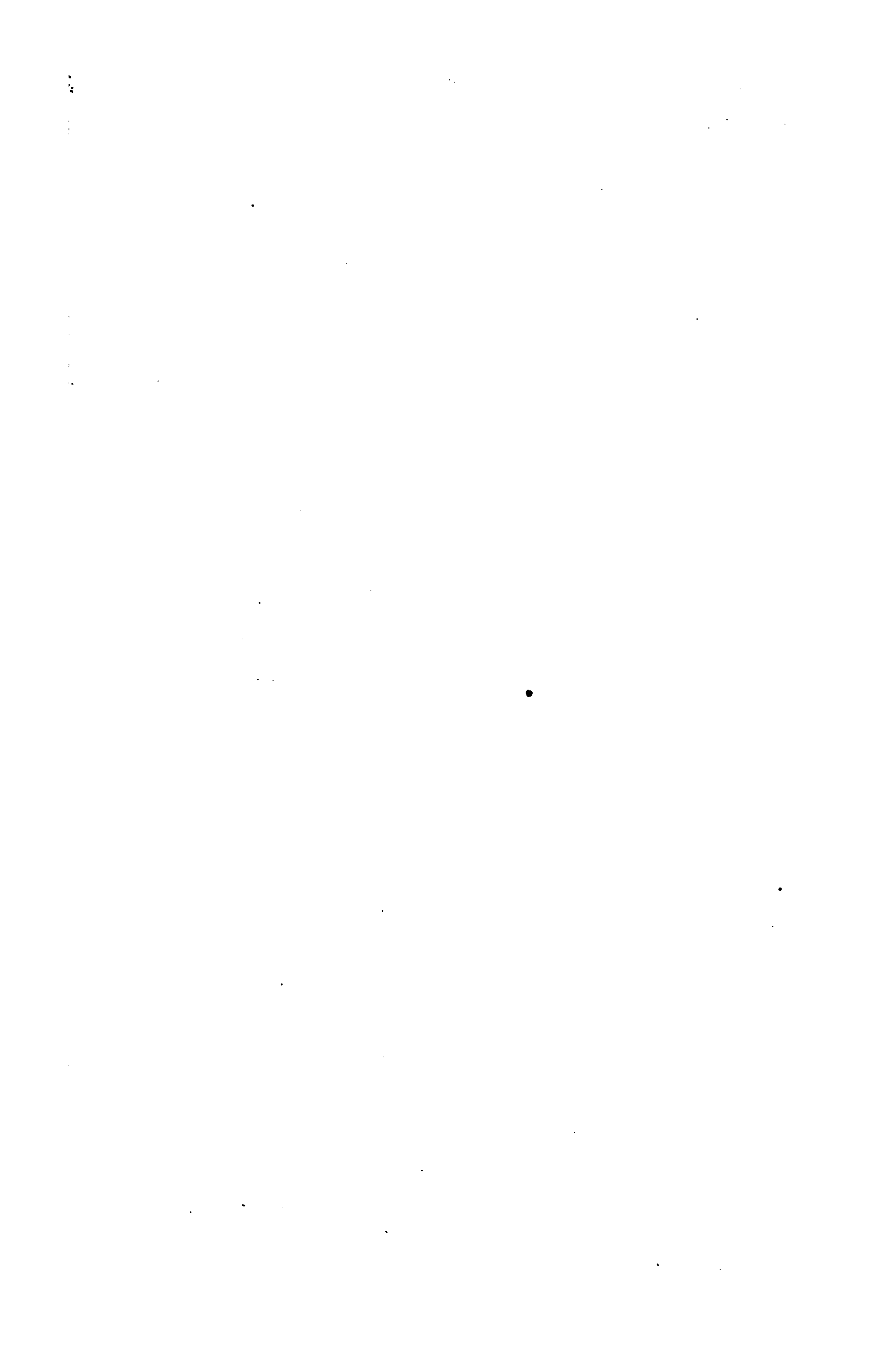


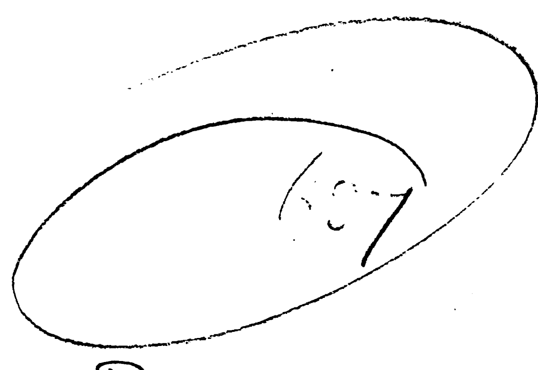


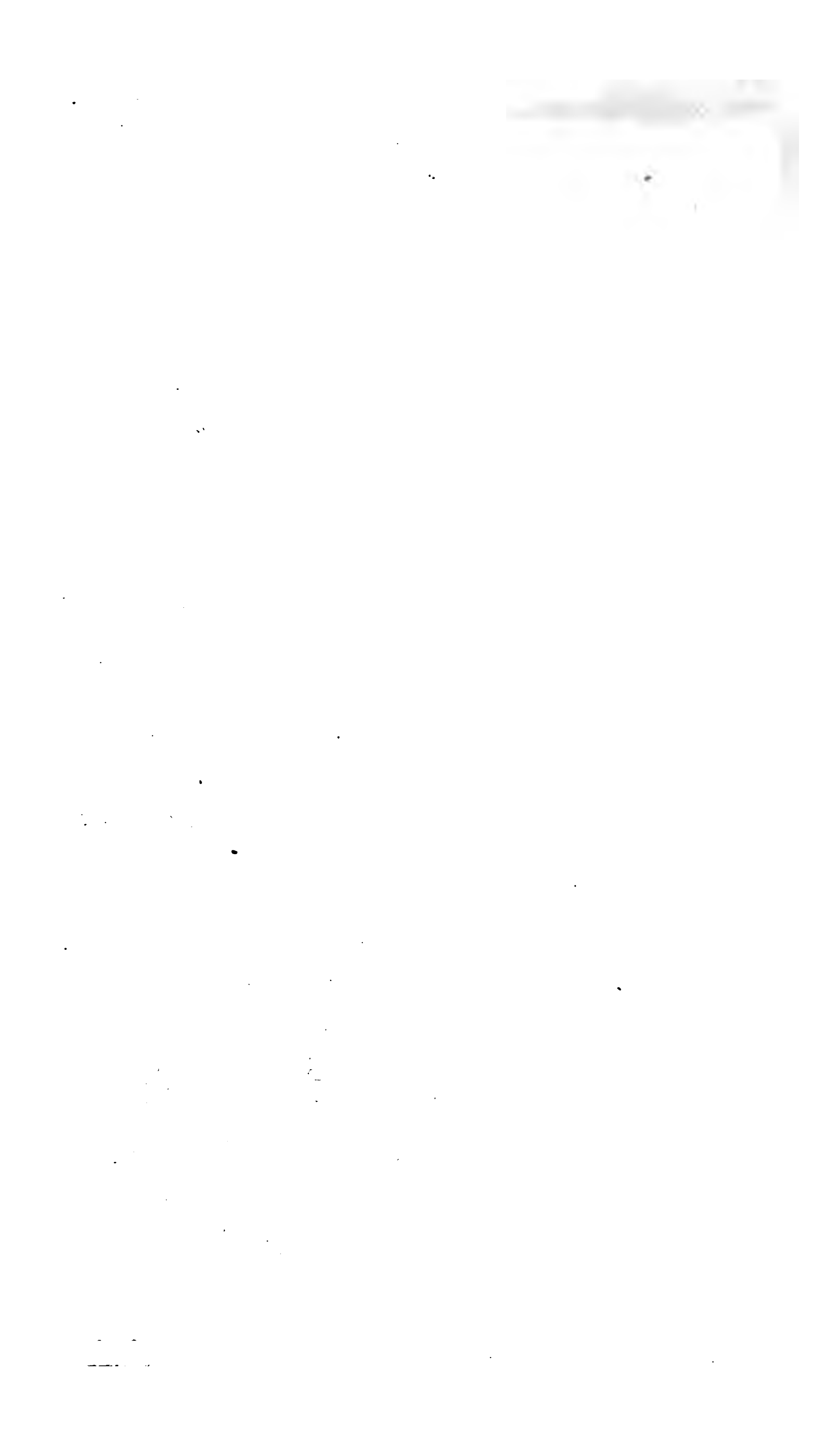


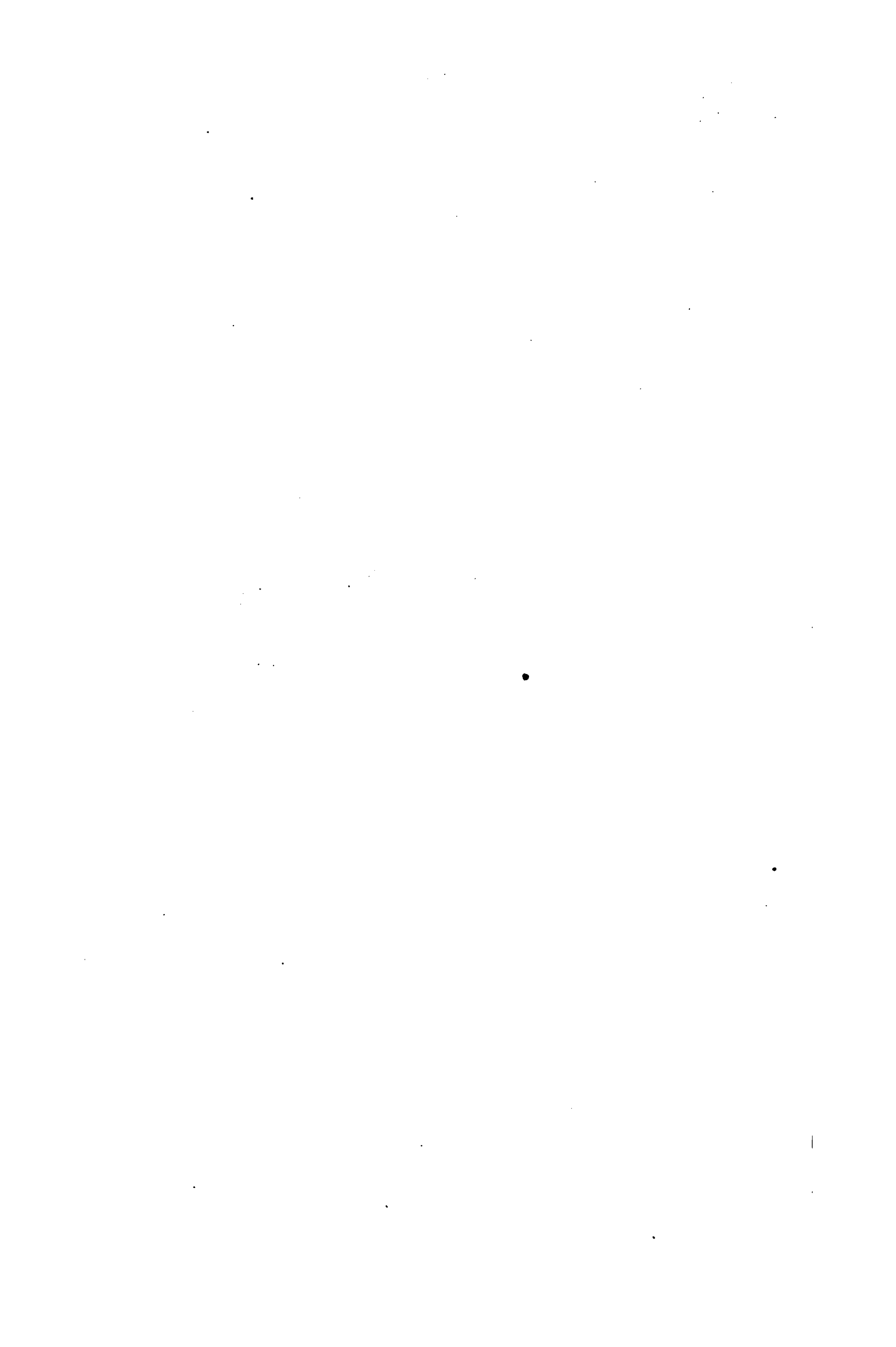














Zeitschrift
für
Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Neunundzwanzigster Band.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1856.

Inhalt.

Entgegnung auf die Ausstellungen des Hr. Prf. Erdmann in seiner Anzeige der sämmtlichen Werke Baader's im vorletzten Hefte dieser Zeitschrift.

Von Prof. Dr. Hoffmann.

Schon bei dem Beginne des Unternehmens einer Gesammtausgabe der Werke Baader's hatte ich mich der Erwartung hingegeben, daß die Vollendung derselben vor andern in der Schule Hegel's auszeichnende Anerkennung der philosophischen Leistungen des Münchner Philosophen hervorrufen werde. Diese Erwartung hat sich noch vor Vollendung des Werkes in soweit erfüllt, als Erdmann in seiner Geschichte der neueren Philosophie (3. Bd. 2. Abthlg.) Baader nicht blos eine bedeutende Stelle im Entwicklungsgange der Geschichte der neueren Philosophie einräumte, sondern auch eine, zwar gedrängte, aber doch alle Grundlehren umfassende Darstellung seiner Lehre mittheilte und namentlich bereits, worauf ich das größte Gewicht legen mußte, die Unabhängigkeit Baader's von Schelling gebührend anerkannte. In Uebereinstimmung damit bezeichnet Erdmann in seiner Anzeige der Gesammtausgabe der Baader'schen Schriften, welche er in dieser Zeitschrift (28. Bd. 1. Hft.) veröffentlichte, unsern Denker als einen der größten unserer Philosophen, erklärt, daß er, je mehr er sich mit Baader beschäftige, um so mehr von ihm angezogen und in so mehr Punkten von seiner Lehre gewonnen werde, räumt ein, daß wenigstens im Gebiete der Religionsphilosophie unter den modernen Philosophen kaum Einer so viele Ausbeute darbiete, wie Baader, und läßt erkennen, daß das ernste Studium seiner Schriften ihn mit stets wachsender Verehrung vor Baader erfüllt habe.

Mit großer Befriedigung habe ich diese Erklärungen wahrgenommen, hoch erfreut, daraus die Gewißheit schöpfen zu können, daß diese Würdigung Erdmann's dazu beitragen werde, den

Baader'schen Schriften von Seiten der Hegel'schen Schule ein umfassendes und nachhaltiges Studium zuzuwenden. Man verwundere sich nicht, daß ich auf die erwähnten Aeußerungen Erdmann's ein so großes Gewicht lege. Um dieß zu begreifen, muß man wissen, welche Vorurtheile gegen Baader verbreitet worden waren, wie von manchen Seiten her vor dem Beginn der Gesammtausgabe auf Unterdrückung des Ansehens Baader's hingewirkt worden war, wie geringschätzig sich gewisse Junghegelianer in ihrem Dünkel, L. Feuerbach und Andere in ihrer Aufgeblasenheit über Baader ausgesprochen hatten, und wie von dem größten Theile der Geschichtschreiber der Philosophie kaum der Name Baader's zur Spache gebracht worden war, oder, wenn es doch einmal geschah, sie ihn als Schüler Schelling's figuriren ließen. Alle Erfolge dieser Künste und Manöver sind nun mit einem Schlage durchbrochen, Baader erscheint nach Erdmann, einem Hauptvertreter der Hegel'schen Philosophie, als ein unsern großen Philosophen ebenbürtiger Originaldenker und es ist kaum zu bezweifeln, daß Erdmann's Erklärung für die gesammte Hegel'sche Schule von folgenreicher Bedeutung seyn wird. Diesem großen Ergebniß gegenüber erscheinen die einzelnen Ausstellungen Erdmann's in Betreff Baader'scher Lehren von untergeordneter Bedeutung und, selbst wenn sie sammt und sonders begründet wären, würde dieß doch der Anerkennung seiner hohen Bedeutung keinen wesentlichen Eintrag zu thun vermögen. Von noch viel minderem Belang ist es hiebei, ob Erdmann mit seinen Einwendungen gegen einen Theil meiner Behauptungen ganz oder theilweise im Rechte ist.

Wo man eines Unterdrückten oder weit unter seinem Verdienste Anerkannten sich anzunehmen hat, da ist man überall in Gefahr, nach der entgegengesetzten Seite hin abirrend das Verdienst des Unterdrückten oder nicht hinlänglich Anerkannten unwillkührlich zu überschätzen und zu übertreiben, sowie seine Mängel in minder ungünstigem Lichte zu erblicken oder zu übersehen. Diese Gefahr hat mir von Anfang deutlich genug vor der Seele geschwebt und ich habe mich mit aufrichtigem Streben bemüht,

ihr nicht zu unterliegen. Es steht mir selber nicht zu, darüber endgültig zu entscheiden, ob mir dieses aufrichtige Streben vollkommen gelungen ist. Zum Verwundern wäre es gerade nicht, wenn mir hierin da und dort etwas Menschliches begegnet wäre, besonders wenn man in das Auge fassen will, daß meine Einleitungen zu Baader's Schriften mitten im Drang und Sturm der größten Schwierigkeiten, welche je bei einem ähnlichen Werke überwunden werden mußten, geschrieben worden sind, und daß die feste Ueberzeugung, alle diese meine Kräfte fast übersteigenden Schwierigkeiten würden gar nicht vorhanden seyn, wäre die Welt über die große Bedeutung Baader's nicht mit fast völliger Blindheit geschlagen gewesen, einen Unmuth in meiner Seele wach rufen mußte, der leicht zur Leidenschaftlichkeit, zur Uebertreibung und zur Unbilligkeit gegen Andere sich steigern konnte. Indeß glaube ich überall in meinen Einleitungen die Würde der Wissenschaft bewahrt und denjenigen Grad von Mäßigung geübt zu haben, den man mit Recht verlangen durfte. Ich hoffe, daß man Kraft und Energie des Ausdrucks von Uebertreibung, und Schärfe der Entgegnung von Leidenschaftlichkeit zu unterscheiden wissen wird.

Außer den erwähnten Erklärungen Erdmann's lege ich das größte Gewicht auf sein Zugeständniß, daß „trotz aller scheinbaren Sprünge die Lehren Baader's streng zusammenhängen und ein wirkliches System bilden, mehr vielleicht aus einem Gusse, als sich von den meisten nachkantischen Systemen sagen läßt." Diese Ueberzeugung hervorzubringen, war eine meiner Hauptbestrebungen und zu diesem Zwecke hauptsächlich wählte ich in der Reihenfolge der einzelnen Schriften Baader's nicht die chronologische, sondern die systematische Anordnung, so weit sie sich eben durchführen ließ. Allen tiefer eindringenden Forschern konnte zwar jene Erkenntniß auf die Länge sich nicht entziehen, einigen, wie auch Erdmann, mochte sie schon früher aufgegangen seyn. Es kam aber darauf an, daß sie recht bald allgemeiner zur Geltung kam, und diese Absicht kann als vollkommen erreicht bezeichnet werden.

Dagegen muß ich schon Einsprache erheben, wenn Erdmann einfließen läßt, Baader habe mir öfter anvertraut, aus den von ihm veröffentlichten Sätzen ein lesbares Ganzes zu machen. Hätte Erdmann Baadern persönlich gekannt, so würde er dies von vorn herein niemals glaublich gefunden haben. Unser Forscher legte seiner ganzen Natur nach zu wenig Werth auf Leichtigkeit und Schönheit der Darstellung. Wo sich, wenigstens in späterer Zeit, einmal gelungenere Darstellungen finden, da gestalteten sich seine Gedanken ihm fast ganz absichtslos in ansprechendere Formen. Fand er dann und wann einen ersten Entwurf mangelhaft, so legte er selbst Hand an die Umgestaltung. Niemals aber fand er es nöthig, und niemals würde er es mit seinem Selbstgefühl vereinbar gefunden haben, irgend Jemand eine solche Umgestaltung aufzutragen. Die Angabe Erdmann's kann nur daraus entsprungen seyn, daß das Manuscript einiger kleinerer Schriften Baader's, wie das zur Schrift über die Unsterblichkeit, dann zu den Sendschreiben über das Versehenseyn des Menschen im Namen Jesu und jenes einiger Hefte der Vorlesungen über speculative Dogmatik, vor dem Druck in meine Hände kam, und daß ich in denselben einige geringfügige Veränderungen vornahm, die Baader dann bei der Correktur, die er fast immer sorgfältig selbst besorgte, gewähren ließ. Den Vorwurf Erdmann's, daß ich solche Forscher, welche der Mitwelt als glückliche Rivale Baader's gälten, weniger anerkenne, als Baader selbst, ja vielleicht gar wegwerfend behandle, was dieser mit Hochachtung erwähnt habe, glaube ich nicht zu verdienen. Was namentlich Hegel betrifft, so hat Baader ihn im Ganzen sicher nicht höher gestellt, als ich ihn stelle, und ich stelle ihn nicht niedriger, als ihn Baader gestellt hat. Wenn Erdmann es anders gefunden zu haben glaubt, so hat er einerseits den anerkennenden Aussprüchen Baader's über Hegel die zahlreichen polemischen nicht vollständig genug gegenübergestellt; es würde ihm in diesem Falle nicht entgangen seyn, daß Baader sich zum mindesten nicht weniger schneidend und scharf gegen Hegel ausgesprochen hat, als ich es gethan habe. Andrerseits konnte ich,

bei dem geringen Raume, der meinen Aeußerungen über Hegel zugemessen war, weniger auf das eingehen, was die eigentliche Größe Hegel's ausmacht, und mußte mehr das hervorkehren, was ich an ihm auszusetzen fand, und worin ich ihn von Baader überflügelt wußte. Uebrigens könnte es sich troß dem finden, daß die Schüler Baader's in einzelnen Punkten Fehler und Irrthümer bei Hegel entdeckt hätten, welche von Baader entweder übersehen oder doch nicht genau genug beachtet worden wären. Noch mehr, es wäre nicht so ganz unmöglich, daß Baader öfter Hegel'sche Aeußerungen gelobt hätte, weil er sie in seinem Sinne verstand, indeß sie Hegel doch in einem andern Sinne nahm, und daß die Schüler Baader's jene Hegel'schen Aeußerungen richtiger aufgefaßt hätten. Niemand würde in diesem Falle das Recht haben, die Schüler Baader's als Baaderischer denn Baader selbst zu bezeichnen. Die Anklage, daß Jemand plus royaliste que le roi sey, muß streng erwiesen werden, sonst erscheint sie als ein nichtiger Lufthieb. Erdmann wollte wohl wieder einmal witzig seyn, wenn er bemerkt, der Grund, weßhalb ich nicht die chronologische Anordnung der Baader'schen Schriften gewählt habe, daß sonst z. B. auf eine Abhandlung über practische Vernunft ein Versuch über die Sprengarbeit gefolgt wäre, scheine bei einem Autor, der innerhalb eines und desselben Werkes noch größere Sprünge mache, nicht triftig. Im Ernste wird Erdmann wohl kaum behaupten wollen, daß der Sprung von der praktischen Vernunft auf die Sprengarbeit ein geringerer gewesen seyn würde, als irgend einer von jenen Sprüngen, die sich Baader in seinen philosophischen Schriften erlaubt.

Indem Erdmann auf meine Einleitung zum I. Bande der Baader'schen Schriften (Logik) übergeht, und bemerkt, daß ich Hegel's Logik Epoche machende Bedeutung zuschreibe, gibt er meine Behauptung nicht richtig wieder, wenn er mich sagen läßt: „Hegel's Logik wird Epoche machende Bedeutung zugeschrieben, obgleich die Einleitung nur Fichte und Schelling nachsprechen soll.“ Ich hatte aber vielmehr gesagt: „Zunächst zeigt sich Hegel mit Fichte und Schelling gegen die Kantische Logik einver-

standen, wie denn im Grunde Alles, was Hegel im Anfang seiner Einleitung zur Logik vorbringt, schon von Fichte und Schelling mit andern Worten gesagt worden war." Man wird den Unterschied dessen, was mich Erdmann hier sagen läßt, von dem, was ich wirklich gesagt habe, nicht übersehen. Erdmann läßt mich von der (ganzen) Einleitung sprechen, wo ich bloß von dem Anfang der Einleitung gesprochen habe, und er läßt mich ein bloßes Nachsprechen behaupten, wo ich von einem Uebereinstimmen mit seinen nächsten Vorgängern gesprochen habe.

Das Haupt-Attentat aber, dessen ich mich gegen Hegel schuldig gemacht habe, ist die Behauptung, daß Hegel's Dialektik durch ihre Verwechselung des Unterschiedenen und des Widersprechenden zur Sophistik geworden sey. Freilich, wenn ich mit dieser Behauptung im Unrecht seyn sollte, dann hätte ich mich einer schweren Versündigung gegen Hegel schuldig gemacht, und es wäre nicht mehr als billig, daß ich in Sack und Asche Buße thun müßte. Diese Frage ist überhaupt der Punkt, mit dem das Hegel'sche philosophische System steht und fällt, und die Untersuchung über die Wahrheit oder Nichtwahrheit der hier berührten Lehre Hegel's muß daher mit der größten Umsicht, Sorgfalt und Genauigkeit geführt werden. Wo möglich noch höhere Aufmerksamkeit nimmt diese Frage in Anspruch, da Erdmann kühn genug ist, der Hegel'schen Lehre vom Widerspruch nachzurühmen, daß sie den Unterschied der christlichen von der heidnischen Logik begründe. Nicht nur das Leben, sondern auch die Logik der Christen sey eine andere als die vorchristliche und insbesondere die heidnische des Aristoteles, des Erzheiden. Erdmann zögert nicht, in diesem Sinne die Principia identitatis et exclusi tertii als oberste Denkgesetze der heidnischen Logik zu bezeichnen und ihnen die coincidentia oppositorum als oberstes Denkgesetz der christlichen Logik gegenüberzustellen. Nicht Abwesenheit, sondern Ueberwindung des Widerspruchs müsse derjenige Mensch (der Christ), der sein Seyn als Versöhnung bestimme, als sein höchstes Denkgesetz statuiren. Der ethischen Dialektik, die den Christen seine Schuld, nicht wo sie sey, sondern wo sie

getilgt worden, als felix culpa bezeichnen lasse, entspreche im logischen Gebiete eine Denkregel, die dem vorchristlichen Logiker ebenso paradox erscheinen müsse, wie dem edlen Heiden die Martyrfreudigkeit der Christen als Wahnsinn, ihre Bruderliebe als odium generis humani. Doch müsse dagegen protestirt werden, daß nach Hegel der Widerspruch das Letzte, das Fest-zu-haltende sey. Es sey Hegel ganz Ernst damit, daß der Widerspruch zu Grunde gehe. Nur als Durchgangspunkt wolle Hegel den Widerspruch angesehen wissen. Der Eifer für Baader habe mich in der Bestreitung der Lehre Hegel's vom Widerspruch weiter geführt, als dieser selbst gebilligt haben würde. Hätte Baader in Hegel's Dialektik nur Sophistik gesehen, so würde er schwerlich gefordert haben, daß man, um selig zu werden, durch das Feuer derselben hindurchgehen müsse, und würde nicht denen, welche Gott als bewegungsloses Seyn fassen, den Vorwurf gemacht haben, sie ließen unbeachtet, was Hegel in der Philosophie geleistet habe. Platon lasse sich nicht gegen Hegel anführen; denn jener habe den Sophisten gerade den Vorwurf gemacht, daß sie nur beweisen, daß der Mensch zugleich Unterschiedenes sey, Eines dem Wesen, Vieles der Zusammensetzung nach; dagegen sey der wahre Dialektiker der, der von dem Einen selbst nachweise, es sey an ihm selbst Vieles d. h. es sey sich entgegengesetzt. Diese Erhebung über das Dilemma, welches nicht die höchste oder gar einzige Regel sey, gebe dem Platon ein Anrecht mehr auf den Namen des Christianus ante Christum.

Aber diese Erklärungen werden keinen unbefangenen Denker befriedigen. Der unbefangene Denker wird mit Recht sagen: Wenn der Widerspruch im Denken nothwendig wäre, so müßte der Widerspruch die Denkbarkeit und also die logische Wahrheit eines Gedankens nicht aufheben. Das sich Widersprechende müßte wahr seyn, und dann müßte entweder das sich nicht Widersprechende, das Einstimmige falsch seyn, oder es müßte ebenso gut das sich Widersprechende als das sich nicht Widersprechende wahr seyn. Im ersten Falle, wenn das Einstimmige falsch wäre, müßte das Widersprechende wahr seyn, das falsche Einstimmige

und das wahre sich Widersprechende bliebe aber auch so sich streng entgegengesetzt und jeder Uebergang des Einen in das Andere wäre ohne Verletzung der Wahrheit unmöglich. Selbst in diesem Falle, der freilich alle Philosophie auf den Kopf stellen würde und der ohne Verleugnung der gesunden Vernunft nicht angenommen werden kann, wäre die hegelisch-erdmannische Lehre von der Nothwendigkeit des Uebergangs von dem einen Gebiet in das andere im Denken zur Erkenntniß der Wahrheit falsch. Im andern Falle, wenn ebenso gut das sich Widersprechende als das sich nicht Widersprechende wahr wäre, wäre jeder Unterschied des Wahren vom Falschen aufgehoben und mit mindestens gleichem Rechte, mit welchem man sagen könnte, es sey Alles wahr, könnte man auch sagen, es sey Alles falsch und dieß wäre nicht verschieden von der Behauptung, es sey nichts wahr und nichts falsch. Mit diesem Ergebniß hörte aber alle Philosophie auf. Hegel findet selbst in dem Bereiche des Widerspruchs keine Befriedigung, sonst würde er nicht fordern, daß man über den Widerspruch hinausgehen müsse, daß man den Widerspruch nicht als das Letzte, Festzuhaltende ansehen und behandeln dürfe, und daß er im Proceß des Denkens zuletzt zu Grunde gehen müsse. Aber was heißt über den Widerspruch hinausgehen anders, als in das Gebiet des Nichtwiderspruchs, der Einstimmigkeit eingehen? Muß man, um die Wahrheit zu gewinnen, aus dem Widerspruch heraustreten, wie kann es da vorher nöthig seyn, in den Widerspruch einzugehen? Liegt die Wahrheit jenseits des Gebietes des Widerspruchs, so kann sie nicht zugleich diesseits, im Gebiete des Widerspruchs liegen. Sagt man aber, die Wahrheit liegt nicht jenseits und nicht diesseits des Widerspruchs, sondern in der Totalität der Momente des Denkprocesses, so wäre also die Wahrheit die Identität des Widerspruchs und der Einstimmigkeit, d. h. die Identität des Falschen und des Wahren, und wir wären abermal am Ende aller Philosophie angelangt, da jedes Kriterium eines Unterschiedes des Wahren und Falschen verschwunden wäre.

Was nun das Verhältniß Baader's zu dieser Lehre He-

gel's betrifft, so könnte ich mich, wenn es noth thäte, darauf berufen, daß ich nirgends eine Verpflichtung übernommen habe, Alles und Jedes zu vertreten, was Baader gelehrt hat. Wer übrigens die Schriften Baader's kennt, wird mir beistimmen, daß dieser Denker überall die Gültigkeit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs voraussetzt, und daß seine Methode (denn trotz seiner Sprünge hat er eine ganz bestimmte Methode) nicht mit der dialektischen Hegel's zusammenfällt, ja insofern ihr entgegengesetzt ist, inwiefern sie auf die Gültigkeit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs gegründet erscheint. Wenn er nichts destoweniger sagt, daß man (philosophisch) nur mittelst Hindurchgangs durch das Feuer der Hegel'schen Dialektik selig werden könne, so fand er doch jedenfalls inmitten des Feuers dieser Dialektik die Seligkeit nicht, und außerdem erinnerte er treffend genug, daß die Hegel'sche Dialektik ein zweischneidiges Schwert sey, welches darum (eben wegen dieser Zweischneidigkeit) den Gegner und den, der es führe, oft zugleich verwunde*). Wenn er ferner daselbst von der Hegel'schen Philosophie rühmte, daß sie den Selbstverbrennungsproceß der neueren Philosophie angefacht habe, so liegt auch darin eine Andeutung jenes innern Selbstwiderspruchs, von dem Baader sie ergriffen erkannte. Wie er nicht zugab, daß der Mensch böse werden müsse, damit er zur Versöhnung mit Gott gelangen könne, so gab er auch nicht zu, daß der Mensch in Denkwidersprüche gerathen müsse, um der Erkenntniß der Wahrheit theilhaftig zu werden. Sprach er von einer Dialektik, durch welche der verzeitlichte, dem Bösen einmal anheimgefallene Mensch stufenweise zur Erkenntniß der Wahrheit sich zu erheben vermöge, so hat diese Dialektik eine ganz andere Bedeutung, als die Hegel'sche, welche auf der falschen Voraussetzung der Nothwendigkeit der Verendlichung des Unendlichen und somit des Bösen und des Irrthums, überhaupt der Entzweiung, des Zwiespalts und des Widerspruchs in der geschaffenen Natur wie im geschaffenen Geiste beruht. Daß Hegel die

*) S. Werke Baader's IV, 121.

Unhaltbarkeit der Lehre derjenigen nachgewiesen habe, die Gott als bewegungsloses Seyn fassen, konnte Baader hervorheben, ohne darum mit der Art einverstanden zu seyn, wie Hegel den Begriff der Negativität im göttlichen Wesen und in den Dingen überhaupt fassen zu müssen glaubte. Es wird genügen, daran zu erinnern, daß Baader jenen Gott des Pantheismus einen gräßlichen d. h. einen Ungott genannt hat, der gleichviel ob in Zorn oder in Liebe seine Creatur wieder auffspeise *), daß er die Behauptung, die Natur sey der Abfall der Idee von sich selbst **), sie entspreche, wiewohl an sich, in der Idee göttlich, doch wie sie sey (d. h. wie sie als geschaffene, endliche sey) ihrem Begriffe nicht, sie sey vielmehr der unaufgelöste Widerspruch, verwarf, daß er überhaupt jede Theorie bekämpfte, welche dem Bösen die Bedeutung eines Nothwendigen in der Entwicklung Gottes und der Welt beilegte. Was endlich Platon betrifft, so könnte nichts irriger seyn, als die Annahme, die Dialektik Platon's stehe mit der Hegel'schen auf demselben Grund und Boden. Weder in den Dialogen seiner Jugendperiode, noch in den Werken seiner gereiften Jahre huldigt Platon einer Dialektik, welche grundsätzlich die Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs verleugnete, oder sie zuerst verneinte und sie nachher wieder bejahte. Vielmehr werden sie überall als unverbrüchlich vorausgesetzt und niemals zugegeben, daß eine Behauptung, die sich selbst widerspreche, wahr seyn könne. Ausdrücklich erklärt z. B. Sokrates in Alcibiades I., derjenige wisse offenbar von einer Sache nichts Gewisses, der darüber Widersprechendes aussage †). In gleicher Weise wird von Platon die Gültigkeit des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs in den Dialogen Jon, dem größeren und kleineren Hippias, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras ††) und Euthydemos festgehalten. In

*) S. Werke Baader's III, 285.

**) Hegel's Werke VII, 28.

†) Alcibiades I, 117.

††) Im Protagoras (333) erklärt Sokrates ausdrücklich die Zusammenstimmbarkeit der Begriffe und Urtheile für ein Kriterium ihrer Wahrheit. Welche von beiden Behauptungen, heißt es dort, wollen wir also aufge-

keinem der spätern Dialoge findet sich ein Widerspruch gegen diese Grundsätze, und wenn es darauf ankäme, einzelne schlagende Belegstellen hervorzuheben, so stünden sie zahlreich zu Gebote.

Wundersam ist es, daß Erdmann in der Lehre Platon's von dem immanenten Verhältnisse des Einen und des Mannichfaltigen eine Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der Hegel'schen Dialektik zu finden meint; als ob Unterschied, Gegensatz und Widerspruch eines und dasselbe wären! Hegel behauptet dieß freilich, aber mit vollkommenem Ungrund und mit Verleugnung jeder gesunden Logik. Der Platonische Sokrates geht überall auf die feinste Unterscheidung aus und zugleich auf die Vermeidung jedes Widerspruches. Ein entschlossener Hegelianer unserer Tage müßte, wenn bei ihm nur irgend von Consequenz die Rede seyn könnte, auf den Platonischen Socrates alle die Vorwürfe von Begriffsspielerei und Kleinkrämerei häufen, welche Platon mit so feiner Ironie die griechischen Sophisten gegen seinen Sokrates vortragen läßt *). Besser aber würden die Schüler Hegel's thun, wenn sie bei Platon ernstlich in die Schule gingen, um sich wieder an ein reines und logisches Denken zu gewöhnen und die Principien einer wirklich und wahrhaft logischen Logik zu gewinnen. Da ich nun mit solcher Bestimmtheit die Berechtigung Hegel's zur Vereinerleiung der Begriffe des Unterschiedes, des Gegensatzes und des Widerspruches bestreite und die Gültigkeit und Wahrheit der Gesetze der Identität und des Widerspruchs behaupte, so scheine ich keinen Grund zu haben, der Hegel'schen Logik eine epochemachende Bedeutung zuzuschreiben. Aber gerade hier ist der Punkt, wo Erdmann hätte erkennen sollen, wie sehr ich bestrebt war, dem bei allen seinen Irrthümern geistvollen, kühnen und großartigen Hegel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Der platte geistlose Unverstand war es sicher nicht, der Hegel in die Leugnung der Gültigkeit des Iden-

---

den? denn beide Behauptungen (welche man a. a. O. nachsehe) neben einander vertragen sich nicht recht mit den Vorschriften der Musik; sie stimmen ja nicht zusammen, noch stehen sie mit einander in Einklang.

*) Platon's s. Werke von H. Müller S. 85, 90.

titäts- und Widerspruchsgesetzes verwickelt hat. Es war vielmehr der Versuch der Lösung des schwierigsten Problems der Metaphysik, der Vermittlung des Seyns mit dem Werden, des Eleatismus mit dem Herakliteismus, des Spinozismus mit dem Fichte-Schellingianismus, welcher ihn unter der Herrschaft eines tiefen Mißverständnisses der Lehre J. Böhme's vom Negativen in Gott bis zur Vereinerleiung des Begriffs des Unterschiedes und des Gegensatzes mit dem Widerspruche forttrieb, und es wird immer anerkannt werden müssen, daß er, wenn er auch den Begriff des Negativen nicht recht faßte, ihn forcirte und übertrieb, doch der Erkenntniß der Bedeutung des Negativen näher trat und die Forschung überhaupt auf eine tiefere Erfassung der Bedeutung des Negativen wieder hinlenkte. Worin ich aber das Epochemachende seiner Logik gesucht habe, das ist der tiefsinnige Versuch, den Formen des Denkens die höchste Begründung zu sichern, deren sie fähig sind, die Begründung im Absoluten.

Indem ich diesen Versuch, wenn auch nicht die Art, wie er unternommen wurde, als wohlberechtigt hervorhob, habe ich der Hegel'schen Logik insoweit eine unvergängliche Bedeutung vindicirt. Es fehlte nichts, als daß Hegel den Begriff des absoluten Geistes zum Begriff der absoluten Persönlichkeit verklärte, um siegreich zum höchsten Ziele der Vollendung der Logik vorzubringen, wo sich seine tiefgreifende Irrung über die Nichtverschiedenheit des Begriffs der Verschiedenheit von dem Begriffe des Widerspruchs gehoben hätte. Diesen Schritt hatte Baader von vornherein vollbracht und so im Prinzip das Ziel erreicht, nach welchem Hegel's ahnungsvoller Geist gerungen hatte. Im Wesentlichen hat namentlich Ulrici die Wahrheit dieser meiner Behauptung in seiner Anzeige der logischen Schriften Baader's in dieser Zeitschrift eingeräumt und in seinem geistvollen System der Logik im Wesentlichen dieselbe Begründung der Logik im Absoluten durchgeführt, welche der Lehre Baader's zu Grunde liegt. Wenn Ulrici, wie ich glaube, ganz unabhängig von Baader auf seine Lehre gekommen ist, so gewinnt die Vergleichung beider nur um so mehr an Interesse.

Auch J. G. Fichte habe ich nach Erdmann nicht hoch genug gestellt. Er glaubt auch hier Baader gegen mich anrufen zu müssen. Als ob ich das, was Baader an Fichte rühmt, nicht ausdrücklich hervorgehoben hätte! Man vergleiche meine Anmerkungen zu den Aeußerungen Baader's im I. Bande seiner Werke S. 179, 234 und in meiner Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's XXIII, LXIII. Uebrigens habe ich nirgends Gelegenheit gehabt, ein Gesammturtheil über J. G. Fichte auszusprechen. Sobald sich diese finden wird, werde ich noch mehr von diesem großen Denker und noch größeren Character zu rühmen nicht unterlassen, als ich von ihm gerühmt habe. Ueberhaupt hindert mich nichts und der Standpunkt der Baader'schen Lehre befähigt vorzugsweise dazu, anzuerkennen, daß seit die Welt steht keine andere Nation als die deutsche in einem verhältnißmäßig so kurzen Zeitraum wie der von Kant bis Hegel eine so große Zahl genialer und hervorragender Denker hervorgebracht hat. Mit der Epoche von Kant bis Hegel läßt sich an innerer Bedeutsamkeit keine andere Epoche der Geschichte der Philosophie vergleichen. So reich diese Denker aber an Ideen sind, so erweisen sich doch ihre Systeme als unhaltbar.

Wenn Erdmann meint, das philosophische System Baader's sey rein und absolut synthetisch und schließe jeden analytischen Lehrgang von der Darlegung des synthetischen Theils des Systems aus, so kann ich ihm dieß nicht zugeben. Hat ja doch Baader selbst, als er in seinen Vorlesungen an der Universität zu München in drei Semestern einen Umriß seines Systems zu geben sich entschlossen hatte, was er leider nicht ganz ausführte, dem Ganzen einen einleitenden Theil: Vom Erkennen überhaupt, vorausgeschickt, und sollte doch ebenso der speciellen speculativen Dogmatik die allgemeine vorausgehen. Der analytische Lehrgang hat also thatsächlich bei Baader nicht gefehlt. Man kann nur sagen, daß er denselben nicht streng durchgeführt habe, daß er sich im analytischen Lehrgang Anticipationen aus dem synthetischen erlaubte, die er sich nicht hätte erlauben sollen. Aber sein System verträgt nicht bloß, sondern fordert sogar die Unterschei-

bung eines analythischen und eines synthetischen Lehrganges. Nur wird der analytische Lehrgang im Geiste der Baader'schen Philosophie eine andere Gestalt erhalten müssen, als ihm Erdmann zugedacht hat. Erdmann findet es widersprechend, wie Baader zu behaupten, daß die wahre Philosophie von Gott ausgehen müsse, und daß doch der Mensch sich dermalen nicht im status integritatis befinde. Wie es sich nun auch damit verhalte, so müssen wir uns an diesem Orte doch darüber freuen, daß Erdmann an dem Beispiel dieser seiner Behauptung zu erkennen gibt, daß er doch auch im Grunde das sich Widersprechende für falsch hält, von welcher Einsicht er nur überall und ausnahmslos Gebrauch machen sollte. Indeß ist es doch noch die Frage, ob Erdmann dießmal einen wirklichen Widerspruch erhascht, oder ob ihn hier nicht der Schein betrogen hat. Denn es möchte doch Manchen sonderbar bedünken, daß der Mensch, weil er dermalen sich nicht im status integritatis befinde, die Philosophie mit nichts Anderem als mit einer Sünde oder doch mit einem der Sünde nothwendig entspringendem Irrthum beginnen werde oder gar müsse. Oder welche andere Bedeutung kann die Behauptung Erdmann's haben: „Findet sich aber der Mensch zunächst in der Gottferne, so gilt das von ihm auch wo er philosophirt, und zunächst wird er sich erst zu ihm hinfinden (hinphilosophiren) müssen.“ Folgt denn daraus, daß der Mensch gefallen ist, daß er von Gott nichts weiß? und muß er darum, weil er als neugebornes Kind von Gott nichts weiß, auch dann von Gott nichts wissen oder wissen wollen, wenn er, zur Vernunftreife gelangt, zu philosophiren beginnt? Mich dünkt doch, der Mensch würde auch dann als neugebornes Kind von Gott nichts wissen, (denn wir werden alle als blinde Heiden geboren, sagt Baader) wenn er auch ohne Erbsünde in dieses Leben träte. Der Mensch weiß als neugebornes Kind zunächst doch nur darum nichts von Gott, weil ihm überhaupt fix und fertige Gedanken nicht angeboren sind, weil er als mit Vernunftanlage ausgestattetes Wesen, nicht aber mit bereits entwickelter Vernunft geboren wird, weil somit alle Erkenntniß für ihn mit der Erfahrung be-

ginnt, und weil er seine Vernunftanlage zur actuellen Vernünftigkeit nur entwickeln kann, wenn er die Anregungen bereits zur Vernünftigkeit entwickelter Wesen erfährt. Zur Vernünftigkeit entwickelte Menschen wissen aber von Gott, wenigstens gewiß, wenn sie in einer der monotheistischen Religionen erzogen sind, und erziehen ihre Kinder in derselben Religion, so daß diese, zu dem Alter gelangt, wo sie fähig werden zu philosophiren, unmöglich von Gott nichts wissen können. Etwas Anderes ist es, wenn sie oder Einer oder der Andere den empfangenen Belehrungen in ihrem Gemüthe nicht Folge geben, wenn sie den Gott, der ihnen gelehrt wurde, in ihrem eignen Innern nicht finden und in diesem Sinne von Gott nichts wissen wollen. Handelt es sich vollends um Menschen, welche in der christlichen Religion erzogen worden sind, so haben sie bis zu dem Zeitpunkt, wo sie zu philosophiren fähig werden, reichere und tiefere religiöse Erfahrungen zu machen Gelegenheit gehabt, und wenn sie auch als Sünder (— denn alle Menschen sind Sünder —) zu philosophiren anfangen, so muß doch ihr erster philosophischer Gedanke kein sündhafter Gedanke seyn und sie müssen nicht nothwendig in ihrem Glauben und in ihren Gedanken von Gott abfallen oder Gott erst leugnen, um zur philosophischen Erkenntniß von Gott zu gelangen. Baader war daher der wohlbegründeten Ansicht, daß der Geist von dem vorphilosophischen Glauben an Gott zu der philosophischen Erkenntniß Gottes ohne Abfall von Gott, ohne Sünde, ohne Verleugnung Gottes, ohne sich erst zum Absoluten aufzublähen und mit absoluter Souveränetät über die Existenz oder Nichtexistenz Gottes zu entscheiden, sich erheben könne. Dieses K ö n n e n war ihm zugleich unauflöslich mit dem S o l l e n verbunden und es erschien ihm völlig unzulässig, mit einem Theile unserer Philosophen den Canon aufzustellen: Nur durch die Leugnung Gottes geht der Weg zur philosophischen Erkenntniß Gottes. Diese Lehre Baader's schließt ganz und gar nicht aus, daß der zu philosophiren Beginnende die Erwägung anstelle, ob es möglich sey, daß Gott nicht sey. Nur wird er bei irrthumlosem Denken niemals zu einer Bejahung dieser Mög-

lichkeit gelangen, vielmehr wird er sie aus der Erwägung und aus der dieser Erwägung entspringenden Erkenntniß, daß das Bedingte unausweichlich das Bedingende, das Relative das Absolute voraussetzt, mit vernunftmäßiger Nothwendigkeit verneinen, und somit die Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes für eine Unmöglichkeit erklären. Doch übersah Baader nicht, daß möglicherweise der vorphilosophische Glaube an die Existenz Gottes entweder schon vor dem Philosophiren, oder mit dem Anfang des Philosophirens oder im Fortgang eines auf falsche Fährte gerathenen Philosophirens verdunkelt und später wieder aufgehellt werden könne. Er gab aber nicht zu, daß dieses Verdunkeltwerden des Glaubens an Gottes Existenz ohne alle und jede Selbstverschuldung, ohne eine Verdüsterung der Intelligenz durch den Einfluß eines widergöttlichen Willens in irgend einem Grade eintreten könne. Er behauptete daher, daß trotz aller Verdunkelung ein radicales Wissen von Gottes Existenz fortdauere, daß die Verdunkelung nur Folge einer Gottesverleugnung und daher aller angebliche Atheismus vielmehr seiner Wurzel nach Antitheismus sey. Auch hier bewährt sich der tiefe Ernst des Baader'schen Philosophirens, welches keine falschhumanen Vermittlungen, kein Schönthun mit den menschlichen Schwächen und Gebrechen, kein Abschwächen der mark- und bein-durchschneidenden göttlichen Wahrheiten und kein Capituliren mit noch so hochgestellten menschlichen Autoritäten kennt. Das Flammenschwert des himmlischen Cherubs scheidet nicht schärfer zwischen der Himmelswelt und den außerhimmlischen Regionen, als Baader's penetranter Geist zwischen Wahrheit und Irrthum unerbittlich scheidet oder doch erkennt, scheiden zu sollen und dieser Erkenntniß gemäß sich zu scheiden bemüht, ohne im Geringsten zu übersehen, daß jeder Irrthum doch nur eine Carricatur einer Wahrheit ist und daher aus jeder Zurechtrückung eines Irrthums Wahrheit gewonnen werden kann.

Mit größerer Berechtigung scheint mich Erdmann anzugreifen, wo er mir schuldgiebt, daß nach mir den Gegensatz zum Dynamiker der Atomist bilde, so daß umgekehrt jede Bekämpfung

der Atomistik mir eo ipso als Vertheidigung einer dynamischen Ansicht erscheine, während doch den eigentlichen Gegensatz zum Dynamiker, der nur Kräfte statuire, natürlich der bilde, welcher gar keine Kräfte, also nur todte Stoffe, inerte Materie annehme und darum am Passendsten (bloßer) Materialist genannt werde. Indeß, ich muß gestehen, daß mir keine Theorie bekannt ist, welche nur todte Stoffe, inerte Materie annähme. Ja eine solche Theorie, wenn sie nicht geradezu unmöglich ist, könnte doch sicher keinen Anspruch auf irgend einen wissenschaftlichen Werth haben. Nicht einmal die Atomistik des Leukippos und Demokritos kann als eine Theorie bezeichnet werden, welche nur todte Masse, inerte Materie angenommen habe. Demokritos nahm außer den Atomen, denen er mit der Eigenschaft der Schwere schon offenbar eine Kraft beilegte, das Leere und über den Atomen und dem Leeren die Nothwendigkeit (ἀνάγκη), die freilich als blind von dem Zufall (τύχη) nicht zu unterscheiden war, an, welche doch nicht als kraftlose und wirkungslose kann gedacht worden seyn*). Das Kraftprincip ist in dieser Atomistik allerdings weiter zurückgedrängt oder minder zu seinem Rechte gebracht, als in irgend einer andern materialistischen Theorie, aber dennoch fehlt es nicht ganz. Wenn demnach keine materialistische Theorie Kräfte gänzlich leugnet, wenn es andrerseits dynamische Theorien gibt, welche Kraft und Materie unterscheiden und sowohl Kraft als Materie, wenn auch nicht getrennt, annehmen, so kann der Gegensatz der materialistischen und der sogenannten dynamischen Theorie nicht darin bestehen, daß jene nur Materie und keine Kraft, diese nur Kraft und keine Materie annehme. Vielmehr müssen beide Kraft, aber nicht beide Materie annehmen. Es gibt keinen Materialismus, der die Kraft, aber es gibt einen Dynamismus, der die Materie gänzlich leugnet, obgleich es auch einen Dynamismus gibt, der die Materie nicht gänzlich leugnet. Wenn man daher die dynamische Theorie der atomistischen entgegensetzt, so geschieht es nicht, weil die erste nur Kräfte, die zweite nur

*) Zeller, die Philosophie der Griechen I, 204, 220; Schwegler, Geschichte der Philos. im Umriß. 2. Aufl. S. 15—17.

Materie statuirte, sondern weil die erste den Kräften eine ganz andere Bedeutung beilegt als die zweite. Jene erklärt entweder die Materie für bloße Erscheinung des Wechselspiels der Kräfte, oder doch die Kräfte für das Beherrschende der Materie, diese erklärt die Materie für das Substantielle und in diesem Sinne das Beherrschende, die Kräfte für das Beherrschte, das Secundäre, das bloß äußerlich die Materie im Raume Bewegende. Die absolute Atomistik reducirt die Kraft auf ein bloßes räumliches Bewegungsvermögen, auf bloßes Ortsveränderungsvermögen, und glaubt das gesammte Wechselspiel der Naturerscheinungen, und auch das geistige Leben gilt ihr nur für Naturerscheinung, aus dem bloßen Ortsveränderungsvermögen der Materie (der Atome) erklären zu können. Daß sie damit nicht das Mindeste leistet, nicht einmal für die niedrigsten Naturerscheinungen, geschweige für das Leben des Geistes, ist jedem besonnenen Denker klar. Wer daher, wie Baader in seiner Jugendperiode, die Wärme für einen Stoff ansieht, hat darum noch keineswegs, wenn er nur anders die Kraft als das Beherrschende, als das Primäre des Stoffs ansieht, vollends wenn er die gesammte als Schöpfung Gottes auffaßt, von der Wärme eine materialistische Ansicht. Leben ist allerdings Anderes als Stoff, ist Form oder Kraft oder doch ein von der Form und Kraft beherrschter Stoff. Aber nicht alle Form und Kraft, oder nicht aller von der Kraft beherrschte Stoff ist schon Leben, wenigstens nicht in dem engern Sinne, in welchem man nur dem Organischen (nicht auch dem Unorganischen, so sehr es von Kraft durchdrungen seyn mag) Leben zuschreibt. Atomisten, die das Continuum behaupteten, kann es nicht geben, die Atomistik fordert nothwendig die Discretion der Atome, oder ist mit ihr identisch. Die Atomistik verdient nicht darum den Namen einer dynamischen Theorie, weil sie nothgedrungen die Kraft zu Hülfe rufen muß, welche sie nur äußerlich herbeizieht, und nicht aus dem Begriff des Atoms abzuleiten versteht. Empedokles war weder Atomist, noch monistischer Materialist, noch überhaupt auch nur Naturalist und wird also von Erdmann ohne alle Berechtigung hiehergezogen. Tel-

ler's und Schwegler's Auffassung der Lehre des Empedokles, die sie übrigens keineswegs als Materialismus oder Naturalismus bezeichnen, ist von Wirth und Gladisch widerlegt worden *). Vollends gehört Anaxagoras nicht hieher, dessen dualistische Lehre jedenfalls nicht als Materialismus oder Naturalismus bezeichnet werden kann, was er auch immer von seiner mit dem weltbildenden Geiste gleichewigen Materie gelehrt habe. Es ist mir nicht eingefallen, zu leugnen, daß in dem Kindheitsalter der Philosophie auch ein begabter Kopf eine so „reinliche" Scheidung zwischen Materie und Kraft vornehmen konnte, daß er auf der einen Seite eine für sich völlig starre und todte Materie, auf der andern eine pure Kraft als weltbildenden Geist erhalten mußte.

Was Erdmann darüber vorbringt, daß ich indirect Denen Vorschub geleistet habe, die, zu träge oder zu unwissend, um einer wissenschaftlichen Untersuchung zu folgen, doch gern über sie absprechen möchten rc., trifft schlechterdings nicht, da ich in meinen Einleitungen hinlänglich zwischen der bedingten Atomistik, welche auf theistischem und folglich religiösem Grunde ruhen kann **), und der unbedingten oder absoluten Atomistik oder dem irreligiösen Materialismus unterschieden habe, und beide wieder von dem monistischen Naturalismus, der wohl selber auf Religiosität keinen Anspruch machen wird.

Daß Erdmann gesteht, nicht zu verstehen, was ich von der Ansicht Baader's über den Materialismus gesagt habe, wun-

*) Wirth, die speculative Idee Gottes S. 172 ff.; Gladisch, die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander S. 162 ff.

**) Solche bestimmte Atomistik lehrten schon Cartesius und Newton, wie neuerlich Liebig und Andere. Sogar der katholisch orthodoxe Michelis stellt sich neuerdings in seiner Schrift: der Materialismus als Köhlerglaube im Wesentlichen auf diesen Standpunkt, nachdem ihm schon Staudenmaier darin vorausgegangen war. Dieser Standpunkt ruht entschieden auf religiöser Grundlage, obgleich er mit gewissen Tiefen der religiösen Lehre allerdings in Widerspruch geräth. Wenigstens sehe ich nicht, wie auf dem Standpunkte der bedingten Atomistik die Lehre von der Möglichkeit einer Verklärung der Natur aufrecht erhalten werden kann.

dert mich ganz und gar nicht. Es könnte seyn, daß meine Darlegung hierüber wegen mir auferlegt gewesener Kürze Manches zu wünschen übrig gelassen hätte. Der Hauptgrund des Nichtverstehens dürfte aber darin liegen, daß es sich hiebei um eine Lehre Baader's handelt, wofür die neueren philosophischen Schulen und insbesondere die Hegel'sche fast die letzte Spur der Fähigkeit eines Verständnisses verloren zu haben scheinen. Wenigstens ist Hegel hierin seinen Schülern mit gutem Beispiel vorangegangen. Die Sache ist interessant genug, um eine etwas eingehendere Betrachtung zu rechtfertigen.

Baader hatte in seiner Schrift: Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit *) von einem Philosophem gesprochen, welches, aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen, einen falschen Begriff der Materie aufgestellt habe, indem es von dem vergänglichen und die Verderbniß in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet habe, daß solches, unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge; womit also behauptet werde, daß diese räumlich-zeitliche Creation durch das Manifestationsbestreben und die Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar sey, obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussage und diese Hemmung (das Deficit) eigentlich das Zuerklärende sey. Dieses Philosophem, fährt Baader fort, sey (insofern) unleugbar materialistisch. Ja, aller Rationalismus der neueren Zeit gilt unserm Denker insofern für materialistisch **), insofern dieser Rationalismus die Meinung für eine wissenschaftlich erkannte Wahrheit ausgibt, daß des Menschen räumlich-zeitliches oder materielles Seyn für sein einzig natürliches, wahres, ganzes und volles Seyn zu nehmen, und daß er mit dieser materiellen Welt ganz nur aus einem Stücke sey. In diesem Glauben oder Aberglauben an die Materie, erklärt Baader weiter, müssen nun freilich den Menschen

*) Baader's Werke II, 445—447.
**) Ibid. S. 477.

alle jene alten und neueren Philosophen bestärken (verstocken), welche dieser Materie gleichfalls eine höhere Dignität andichten, als sie hat, ja insofern die höchste, als sie behaupten, daß diese Materie die unmittelbare, einzige und erste Production Gottes sey, (dessen Sohn, nach einiger Platoniker Meinung, und womit sie also die Geburt Gottes für eine fausse couche erklären) d. h. das, was die Religion den Himmel, die himmlische Welt, das Gottesreich 2c. nennt, und zu dessen vollständiger Manifestation sie nichts Geringeres als die Aufhebung dieser Materie und durch diese Aufhebung (durch das Weltgericht) die Darstellung des Weltbegriffs für nöthig erachtet, so wie diese Religion zu einzelnen, partiellen und anticipirenden Manifestationen dieser himmlischen Welt und ihres unvergänglichen und herrlichen Wesens partielle Aufhebungen der materiellen Manifestation als nothwendige Bedingung erklärt, weil nemlich diese Materie, als für sich stumm, nicht jene species seyn kann, welche, sich überlassen, den Deus sermo zu manifestiren vermag. Es war nicht leicht möglich, zu verkennen, daß Baader bei diesen Aeußerungen das System Hegel's im Auge hatte. Zum Ueberfluß äußerte sich Baader in derselben Schrift über dasselbe Thema in folgender Weise: „Man hat keineswegs den Materialismus aufgegeben, wenn man die crasse Atomistik zwar aufgiebt, dafür aber mit Hegel die Materie ewig aus Gott hervorgehen läßt, damit dieser ewig als Geist in sich zurückkehre, weil auf solche Weise diese Materie denn doch der ewige Leib Gottes bliebe. Eine Behauptung, die aller Religion den Rücken kehrt und den Apostel Lügen straft, welcher sagt: „„Ich weiß, daß in mir d. h. in meinem Fleische nichts Gutes wohnet. Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes d. h. wer wird mir einen andern, unverweslichen, herrlichen Leib geben? Denn von einem solchen geistlichen Leibe, nicht von einem Geiste des Leibes spricht der Apostel. Diese Philosophie der Materie mißversteht übrigens gleich von vornherein jene feindliche und gewaltsame polarische Spannung, welche das Leben dieser Materie beherrscht, indem diese Philosophie diesen feindlichen für

jenen primitiven freundlichen Gegensatz (der Action und Reaction) des ewigen Lebens nimmt. Ihr gilt sohin jene bange Unruhe, jenes Palpitiren und Anhelliren jedes in dieser materiellen Welt zum Leben Gekommenen, welches die beängstigende Nähe eines Verderbers aussagt und das Seufzen aller diesem Dienste des Eitlen unterworfenen Creatur veranlaßt, für die nothwendige ewige Bewegung des in sich sicheren, seligen und außer sich beseligenden Lebens selbst d. h. diese Philosophie nimmt das Angstleben für das Freudenleben, den Tod für das Leben!" Weiterhin erklärt Baader: „Ebensowenig wird das Problem durch jene Vorstellung der Naturphilosophie gelöst, der gemäß die materielle Natur selbst der Abfall der Idee von sich seyn soll (nicht durch einen solchen Abfall veranlaßt), weil sie schon in ihrer Aeußerlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit mit sich (warum nicht der positiven Widersetzlichkeit?) haben soll: S. Hegel's Encyclopädie der ph. W. 1. Ausg. S. 128. — Woraus folgen würde, daß Gott die Aeußerung oder Offenbarung seiner selbst ewig mißlänge und dem tantalischen Streben eines Künstlers, mit nur untauglichem, schlechtem Stoffe zu bilden, ewig unterläge!" Dann sucht Baader zu zeigen, daß die Entäußerung des Princips der Materie richtiger gefaßt werde, wenn man sie als die Entfernung und Hemmung einer Action bezweckend begreife, welche in die Einheit und Totalität der Action störend und gegenwirkend einzubringen strebe, und behauptet geradezu, nur ein ungeheures Verbrechen (minder ein Abfall als eine Empörung gegen die Einheit) habe diese materielle Manifestation als Krisis, Hemmungs- und Restaurationsanstalt veranlassen können und nur die Fortdauer dieses Verbrechens mache den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich, die sohin nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten, Elohim) sey, welche sie zu diesem Zwecke hervorgerufen habe *).

Man hätte nun erwarten sollen, daß Hegel, wenn er sich

*) Ibid. S. 489, 490.

auf eine Besprechung dieser Aeußerungen Baader's einlassen werde, dem Geiste seines Systems gemäß erklären werde, daß er wohl mit Baader den Widerspruch in der materiellen Welt finde, denselben aber im Gegensatz zu Baader für nothwendig erachten müsse. In diesem Sinne tadelt Hegel z. B. in seiner Geschichte der Philosophie den J. Böhme, daß die Momente seiner Philosophie als besondere Gestalten auseinander fielen, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott ist, sagt Hegel (nach Böhme) und auch der Teufel, Beide für sich. Gott ist das absolute Wesen. Aber welches absolute Wesen ist dieß (meint Hegel), das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Darauf lobt er doch (factisch irrig) an Böhme, daß er darauf gerichtet sey, es herauszukriegen, wie das Böse im Guten oder der Teufel aus Gott zu begreifen, daß er gerungen habe, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen *). Daß Hegel dieß nicht in dem Sinne meint, in welchem Baader sagt, daß nichts der Macht Gottes entrinnen könne, und daß Alles, auch das Böse, in diesem Verstande in Gott sey, folgt aus den Principien seines Systems und ließe sich aus zahlreichen Belegstellen aus seinen Werken erhärten **).

Anstatt einer solchen Erklärung, wie sie erwartet werden mußte, sagt nun aber Hegel in einer größeren Anmerkung der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philos. Wissenschaften wörtlich: „Es muß mir erwünscht seyn, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. von Baader (Hegel schreibt hartnäckig stets Bader), als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das Meiste dessen oder leicht Alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer seyn, mich ihm zu verständigen, nemlich zu zeigen, daß es in der That nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur einen Tadel, der in den

*) Hegel's Werke XV, 302, 303, 312.

**) Hegel's Werke XV, 316—317.

„Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit 1824" S. 5. vergl. S. 56 ff. vorkommt, will ich berühren; es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches „aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, indem selbes von dem vergänglichen und die Verderbniß in sich bergenden Wesen dieser Welt behaupte, daß solches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedinge." Was den ersten Theil dieser Vorstellung betrifft, von dem Hervorgehen (dieß ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott; so sehe ich nicht anders, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den andern Theil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist bedinge, so setzt Hr. von Baader das Bedingen an diese Stelle, eine theils an und für sich ungehörige und von mir ebensowenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. von Baader selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an, sowie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liegt, was Hr. v. Baader S. 58 angibt, daß die Materie nicht das unmittelbare Product der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten, Elohim) sey, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief." Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Product dieser Principien sey, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen

in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird."

Dieser Erklärung Hegel's gegenüber darf man vor Allem nicht aus dem Auge verlieren, daß die Zustimmungen Baader's zu Hegel'schen Lehren stets durchaus bedingte sind, und niemals solche, durch die er die Consequenz seines eigenen Systems irgendwie verletzte. Wenn aber Hegel glaubt, zeigen zu können, daß die von Baader bestrittenen Behauptungen seiner Lehre in der That nicht von Baader's Ansichten abwichen, so war dieß eine starke Täuschung, die ich nur durch die Annahme zu erklären wüßte, daß Hegel dem Begriffe des formellen Unterschieds eine ganz ungebührlich weitschichtige Ausdehnung gab. Offenbar lief es ihm auf einen bloß formellen Unterschied hinaus, wenn er den Inbegriff der Welt zwar von Gott selbst unterschied, aber die Welt doch als Selbstverwirklichung Gottes faßte, und wenn Baader die Immanenz der frei geschaffenen Welt in Gott lehrte. So schien ihm denn auch ein bloß formeller Unterschied zwischen seiner von Schelling überkommenen, wenn auch eigenthümlich umgebildeten Abfallslehre und der Abfallslehre Baader's obzuwalten, während sich beide in Wahrheit schlechterdings nicht vereinigen lassen, wie denn auch Baader seinen Protest gegen jene das Leben Gottes und der Welt im Grunde in einen Naturproceß verwandelnde Abfallslehre stark genug formulirt hat. Es ist daher begreiflich, daß Manche hier eine Accomodation Hegel's annehmen, und zu leugnen wenigstens ist nicht, daß die Entgegnung Hegel's gegen die Angriffe Baader's schwach und matt ausgefallen ist, und einem Rückzug vor den energischen Waffen Baader's nicht unähnlich erscheint.

Ich habe die wahrhaft nur formellen, die Sache selbst gar nicht treffenden Bemängelungen Hegel's gegen Baader in obiger Stelle bereits in meiner Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's einer eingehenden Beleuchtung unterworfen und glaube daher hier den Leser darauf verweisen zu dürfen. Ich wundere mich nur darüber, daß Erdmann von dieser meiner Beleuchtung gar keine Notiz genommen zu haben scheint.

Hätte er dieses gethan, so wäre ihm vermuthlich verständlich geworden, wie Baader dazu kommen konnte, zwar an sich zwischen Materialismus und Naturalismus zu unterscheiden, dennoch aber zu behaupten, daß aller Naturalismus insofern in Materialismus ende, wiefern er lehre, daß die materielle Existenzweise der Hervorbringungen der natura naturans die einzig mögliche, nothwendige und normale sey. Nicht weniger würde er daraus begriffen haben, wie Baader sogar die idealistisch-pantheistischen Systeme und endlich selbst gewisse theistische Systeme insoferne des Materialismus beschuldigen konnte, wiefern sie mit dem Naturalismus ganz darin übereinstimmen, daß die materielle Existenzweise aller Naturgebilde die einzig mögliche, nothwendige und normale sey. Materialistisch werden diese Systeme von Baader nicht darum genannt, weil sie, wie der eigentliche principielle Materialismus, Alles aus Materie erklären (was ja nicht der Fall ist), sondern weil sie die materielle Existenzweise der Natur als die ursprüngliche, allein mögliche, normale und bleibende ansehen, indeß Baader das Zugeständniß verlangt, daß die Natur ursprünglich nicht materiell, wenngleich als physisches Wesen, geschaffen worden, daß ihr materialisirter Zustand nur auf Veranlassung des Bösen und gegen dasselbe eingetreten sey und daß dieser materialisirte Zustand der Natur wieder aufgehoben werden könne und wirklich verschwinden werde, sobald die Menschheit durch die Versöhnung und Erlösung in die Vollendung eintrete. Das Materielle ist Baader daher nicht Substanz, sondern Zustand und wer die Natur als nothwendig und wesentlich materiell annimmt, selbst wenn er die Materialität der Natur nur als, übrigens nothwendigen, allein möglichen Zustand faßt, der hängt nach ihm, er mag sonst idealistische, selbst theistische Principien voraussetzen, durch eine geheime Nabelschnur mit dem Materialismus zusammen, und ist nicht dagegen gesichert, seinen vermeintlichen Idealismus oder Theismus rückwärts sich wieder in Naturalismus und endlich in Materialismus auflösen zu sehen. Wie das Hervorgebrachte, so der Hervorbringer. Am Hervor-

gebrachten erkennt man den Hervorbringer, denn der Hervorbringer spiegelt sich nothwendig in seinen Hervorbringungen, ähnlich wie der Dichter in seinen Dichtungen, der Maler in seinen Gemälden, und, nicht zu vergessen, der Denker in seinem Gedankensystem. Wäre die Materialität der Natur wesentlich, so wäre von ihr auch der Widerspruch, der Zwiespalt, der Schmerz, der natürliche und gewaltsame Tod, das Morden und Würgen der Thiere, der zerstörende Streit und Kampf der Elemente, die Giftwirkungen gewisser Mineralien, Pflanzen und Thiere, die Häßlichkeit vieler Naturgebilde 2c. unabtrennbar, und mitten in diese materielle Welt hereingesetzt würde sich der ursprünglich vollkommen geschaffene Mensch — wenn man diese Annahme noch gelten lassen wollte — seltsam genug ausnehmen. Wäre nun Gott unmittelbar der Schöpfer dieser materiellen Welt, so könnte man der Folgerung nicht entgehen, daß er eine andere Naturwelt als eine materielle und also auch eine bessere nicht schaffen konnte, und daß er sie so wollte, wie sie ist, als ein unganzes, gebrochenes, zwiespältiges, unseliges und eitles Daseyn. Man lese die trefflichen Schilderungen Schopenhauer's von dem Elend des materiellen Daseyns und frage sich, ob es sehr zum Verwundern ist, wenn die Alternative hervortritt: entweder Gott ist, dann kann er nicht unmittelbar diese materielle Welt geschaffen haben, oder die Naturwelt ist wesentlich materiell und kann nicht anders seyn, denn materiell, dann ist die Annahme der Existenz Gottes, wie ihn der Theismus lehrt, eine widerspruchsvolle Hypothese. Man untersuche, was Schopenhauer zum Atheismus hingetrieben hat, und man wird finden, daß es hauptsächlich die sich ihm darstellende Unmöglichkeit war, die vermeintlich ursprünglich und nothwendig materielle oder doch als materiell vorzustellende und vorgestellte Naturwelt als Schöpfung eines unendlichen und absolut vollkommenen Geistes zu denken. Die Einwendung Spinoza's und Fichte's gegen den Theismus, daß Unendlichkeit und Selbstbewußtseyn sich ausschlössen, war auch auf Schopenhauer sicherlich von Einfluß; aber vor Allem konnte ihm die unbefangene Betrachtung der materiellen Welt wie sie ist

Hätte er dieses gethan, so wäre ihm vermuthlich verständlich geworden, wie Baader dazu kommen konnte, zwar an sich zwischen Materialismus und Naturalismus zu unterscheiden, dennoch aber zu behaupten, daß aller Naturalismus insofern in Materialismus ende, wiefern er lehre, daß die materielle Existenzweise der Hervorbringungen der natura naturans die einzig mögliche, nothwendige und normale sey. Nicht weniger würde er daraus begriffen haben, wie Baader sogar die idealistisch-pantheistischen Systeme und endlich selbst gewisse theistische Systeme insoferne des Materialismus beschuldigen konnte, wiefern sie mit dem Naturalismus ganz darin übereinstimmen, daß die materielle Existenzweise aller Naturgebilde die einzig mögliche, nothwendige und normale sey. Materialistisch werden diese Systeme von Baader nicht darum genannt, weil sie, wie der eigentliche principielle Materialismus, Alles aus Materie erklären (was ja nicht der Fall ist), sondern weil sie die materielle Existenzweise der Natur als die ursprüngliche, allein mögliche, normale und bleibende ansehen, indeß Baader das Zugeständniß verlangt, daß die Natur ursprünglich nicht materiell, wenngleich als physisches Wesen, geschaffen worden, daß ihr materialisirter Zustand nur auf Veranlassung des Bösen und gegen dasselbe eingetreten sey und daß dieser materialisirte Zustand der Natur wieder aufgehoben werden könne und wirklich verschwinden werde, sobald die Menschheit durch die Versöhnung und Erlösung in die Vollendung eintrete. Das Materielle ist Baader daher nicht Substanz, sondern Zustand und wer die Natur als nothwendig und wesentlich materiell annimmt, selbst wenn er die Materialität der Natur nur als, übrigens nothwendigen, allein möglichen Zustand faßt, der hängt nach ihm, er mag sonst idealistische, selbst theistische Principien voraussetzen, durch eine geheime Nabelschnur mit dem Materialismus zusammen, und ist nicht dagegen gesichert, seinen vermeintlichen Idealismus oder Theismus rückwärts sich wieder in Naturalismus und endlich in Materialismus auflösen zu sehen. Wie das Hervorgebrachte, so der Hervorbringer. Am Hervor-

gebrachten erkennt man den Hervorbringer, denn der Hervorbringer spiegelt sich nothwendig in seinen Hervorbringungen, ähnlich wie der Dichter in seinen Dichtungen, der Maler in seinen Gemälden, und, nicht zu vergessen, der Denker in seinem Gedankensystem. Wäre die Materialität der Natur wesentlich, so wäre von ihr auch der Widerspruch, der Zwiespalt, der Schmerz, der natürliche und gewaltsame Tod, das Morden und Würgen der Thiere, der zerstörende Streit und Kampf der Elemente, die Giftwirkungen gewisser Mineralien, Pflanzen und Thiere, die Häßlichkeit vieler Naturgebilde ꝛc. unabtrennbar, und mitten in diese materielle Welt hereingesetzt würde sich der ursprünglich vollkommen geschaffene Mensch — wenn man diese Annahme noch gelten lassen wollte — seltsam genug ausnehmen. Wäre nun Gott unmittelbar der Schöpfer dieser materiellen Welt, so könnte man der Folgerung nicht entgehen, daß er eine andere Naturwelt als eine materielle und also auch eine bessere nicht schaffen konnte, und daß er sie so wollte, wie sie ist, als ein unganzes, gebrochenes, zwiespältiges, unseliges und eitles Daseyn. Man lese die trefflichen Schilderungen Schopenhauer's von dem Elend des materiellen Daseyns und frage sich, ob es sehr zum Verwundern ist, wenn die Alternative hervortritt: entweder Gott ist, dann kann er nicht unmittelbar diese materielle Welt geschaffen haben, oder die Naturwelt ist wesentlich materiell und kann nicht anders seyn, denn materiell, dann ist die Annahme der Existenz Gottes, wie ihn der Theismus lehrt, eine widerspruchsvolle Hypothese. Man untersuche, was Schopenhauer zum Atheismus hingetrieben hat, und man wird finden, daß es hauptsächlich die sich ihm darstellende Unmöglichkeit war, die vermeintlich ursprünglich und nothwendig materielle oder doch als materiell vorzustellende und vorgestellte Naturwelt als Schöpfung eines unendlichen und absolut vollkommenen Geistes zu denken. Die Einwendung Spinoza's und Fichte's gegen den Theismus, daß Unendlichkeit und Selbstbewußtseyn sich ausschlössen, war auch auf Schopenhauer sicherlich von Einfluß; aber vor Allem konnte ihn die unbefangene Betrachtung der materiellen Welt wie sie ist

nicht zu der Annahme führen, daß sie die Schöpfung eines unendlich vollkommenen, allweisen, allgütigen und heiligen Wesens sey. Schopenhauer sagt dieß geradezu selbst mit dürren Worten: „Zuvörderst ist die traurige Beschaffenheit einer Welt, deren lebende Wesen dadurch bestehen, daß sie einander auffressen, die hieraus hervorgehende Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Uebel, die Mannichfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bittern Tode ehrlicherweise nicht damit zu vereinigen, daß sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht seyn sollte. Hiegegen ein Geschrei zu erheben, ist ebenso leicht, wie es schwer ist, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen" *). In der That sind die Einwendungen, welche in diesem Punkte gegen Schopenhauer vom Standpunkte des gewöhnlichen Theismus aus erhoben wurden, gewichtlos, und nur vom Standpunkte des Baader'schen Theismus aus kann ihm mit wahrhaft triftigen Gründen begegnet werden.

Wenn auch diese gedrängten Auseinandersetzungen in Erdmann nicht wenigstens eine Ahnung wach rufen sollten von der colossalen Bedeutung der Lehre Baader's in Betreff des Ursprungs der Materialität der Naturwelt, dann müßte ich freilich den Versuch aufgeben, ihm die tiefer liegenden und schwierigeren Partien der Baader'schen Lehre verständlich zu machen. Aber zum Verständniß müßte man sie sich doch erst gebracht haben, wenn man versuchen wollte, ihre richtige Stelle unter den neueren Systemen der Philosophie auszumitteln.

Abermals scheint Erdmann nach dem ersten Anblick gegen mich im Rechte zu seyn, wenn er behauptet, mein Versuch, die Solidarität des Atomismus und Materialismus zu beweisen, müsse als ganz verfehlt bezeichnet werden, und wenn er meint, es sey nur eine aus Schwäche der Gründe hervorgegangene Unhöflichkeit von mir, zu äußern, nur trübe Köpfe könnten Systeme aufstellen, die monistisch und materialistisch (zugleich) seyen.

*) Parerga und Paralipomena I, 114.

Indeß habe ich die Solidarität der Atomistik mit dem Materialismus unbedingt jedenfalls nur für die absolute Atomistik behauptet, nicht für die bedingte, welche die Atome als Schöpfungen Gottes ansieht, und darum theistisch ist. Allerdings jedoch unterliegt auch die bedingte Atomistik dem Vorwurf des Materialismus, insofern sie die Naturwelt materialistisch auffaßt, wenn sie auch diesem Materialismus ihrer Naturphilosophie einen theistischen Hintergrund gibt. Wenn ich jeden monistischen Materialismus für widersinnig erklärt habe, so habe ich doch darum weder behauptet, daß ein solcher niemals aufgestellt worden sey, noch daß es nicht möglich sey, daß ein solcher noch heut zu Tage aufgestellt werde. Die Möglichkeit gedankenschwacher, widersprechender und selbst unsinniger Vorstellungen in menschlichen Köpfen habe ich niemals bestritten; wohl aber allerdings die Vernunftgemäßheit solcher Vorstellungen und insbesondere den wissenschaftlichen Werth jedes monistischen Materialismus. Es kümmert mich nicht, ob ein Thales, ein Anaximander, ein Diogenes von Apollonia u. A. einen solchen aufgestellt haben, obgleich erinnert werden könnte, daß viele Geschichtschreiber der Philosophie, auch mehrere aus der Hegel'schen Schule, die Lehren dieser Philosophen nicht sowohl materialistisch, als vielmehr hylozoistisch finden wollen. Diese Lehren gehören jedenfalls dem Kindheitsalter der Philosophie an, und wenn es auch allerdings nicht billig wäre, die Urheber derselben trübe Köpfe zu nennen, so waren sie sich doch sicher nicht einmal klar über die Aufgabe, die sie zu lösen hatten und befanden sich in einem starken Dunkel über den Werth der von ihnen aufgestellten Principien. Dagegen beharre ich auch auf der Behauptung, daß nur ein trüber Kopf heutigen Tages im Angesichte der philosophischen Leistungen Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Krause's, Herbart's &c. und der gewonnenen naturwissenschaftlichen Kenntnisse unserer Zeit ein monistisch-materialistisches System aufstellen könnte, woraus nicht folgt, daß der pluralistische Materialismus im Ganzen die Vernunft besser zu befriedigen vermöchte; im Gegentheile insofern sicher noch weniger, als jeder Pluralismus des

ursprünglichen dem Vernunftbedürfnisse der Einheit geradezu in's Gesicht schlägt, während der Monismus wenigstens dieses Bedürfniß doch noch empfindet und ihm gerecht zu werden sucht. Das Unglück für den monistischen Materialismus ist nur, daß es unmöglich ist, in der Materie die absolut allumfassende Einheit zu finden. Ich frage hier wieder nicht danach, ob irgend ein Philosoph die Vorstellung einer unendlichen Materie, wovon alles Existierende nur Modification wäre, aufgebracht hat; sondern nur danach, mit welchem Rechte er dieß gethan hat. Nun wird aber Erdmann selbst die Vorstellung einer alleinigen, absoluten, unendlichen Materie, woraus alle Dinge geworden wären, nicht als objectiv gültig behaupten wollen, und somit wäre sein Streit gegen mich in diesem Punkte als ein ziemlich überflüssiger nachgewiesen. Wo immer ein monistischer Materialismus sich zu gestalten versuchte, ist er stets bald entweder in Hylozoismus übergegangen, oder in pluralistischen Materialismus, absolute Atomistik umgeschlagen. Der innerste Zug des Materialismus geht immer von der Einheit hinweg der Annahme ursprünglicher Vielheit entgegen und kann sich nur in der absoluten Atomistik abschließen, und, soweit man hier von einer Vollendung sprechen kann, vollenden.

Noch mehr als bisher scheine ich in's Gedränge zu kommen, wenn Erdmann erklärt, (S. 21), ich lasse in einer Stelle meiner Einleitung zum 5. Bande der Werke Baader's ihn sagen, was er nie gesagt habe und bei seiner Ansicht von Hegel nicht sagen könne, nemlich, daß dessen idealistische Einseitigkeit durch Baader überwunden sey.

Ich konnte natürlich mit meiner Behauptung nur meinen, Erdmann sey damit einverstanden, daß Baader die idealistische Einseitigkeit Hegel's im Princip überwunden habe, darum noch nicht auch in totaler Durchführung. Ich hatte in meiner Einleitung gesagt: „Endlich gibt er (Erdmann) der Baader'schen Theorie vom Bösen offenbar den Vorzug vor jener Hegel's und erkennt es an, daß Baader mit seiner Fassung des Begriffes der Natur in Gott und überhaupt durch sein Hereinnehmen des na-

turalistischen Elements in das religiöse Gebiet die idealistische Einseitigkeit Hegel's überwunden habe." Zu dieser Aeusserung hielt ich mich berechtigt im Hinblick auf die ausdrückliche Erklärung Erdmann's (Entwicklung d. deut. Specul. seit Kant II. 839, 840): „Ganz anders war es, wenn Hegel in einem andern Punkte sein Einverständniß mit Baader mehr urgirt hätte; darin, daß sein „Moment der Besonderheit in Gott" die Natur in Gott sey, die Natur nemlich, die nur dieß und gar nicht erschaffen ist ꝛc." Nachdem Erdmann dann Hegel's wegwerfende Ansicht vom Zeitlich-Räumlichen gerügt hat und bemerkt, daß etwas mehr Oken in seinem System selbst seiner Religionsphilosophie vortheilhaft gewesen wäre, fährt er fort: „Nur durch das Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet wird der antireligiöse Naturalismus überwunden; denn man besiegt den nicht, vor dem man flieht, und um den Verbrecher unfähig zu machen, läßt man nicht — ihn laufen. Wenn daher darin Baader der Vorzug eingeräumt werden muß, daß er, was das alte Identitätssystem als die eine Erscheinungsweise des Absoluten genommen hatte, die Natur als wesentliches Moment in seinen concreten Gottesbegriff hineinnahm, so steht dagegen Hegel darin im Vortheil gegen ihn, daß er dasselbe hinsichtlich des zweiten, der Geschichte, that ꝛc." Wenn Erdmann auch bei dem Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet zunächst an Oken gedacht hat, so zeigt doch das Nachfolgende: „wenn daher darin Baader der Vorzug eingeräumt werden muß ꝛc.", daß es auch auf Baader bezogen werden durfte, um so mehr, als die Forderung des Hereinnehmens des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet fast mit denselben oder doch ganz ähnlichen Worten, obgleich freilich in einem andern Sinne, von Baader ausgesprochen worden ist.

Meine Bemerkung in meiner Einleitung, es sey schwer zu begreifen, wie Erdmann bei solcher Erkenntniß (so bedeutenden Zugeständnissen und so tiefem Eindringen in viele seiner wichtigsten Behauptungen) doch sich so leicht mit Baader's Lehre

habe abfinden können, deutet Erdmann nicht mit Grund dahin; als ob darin der Vorwurf enthalten sey, er habe sich die Darstellung der Lehre Baader's in seinem Werke leicht gemacht. Dieß war so wenig der Sinn meiner Rede, daß ich ja in meiner Einleitung ausdrücklich anerkannt hatte, in Erdmann's Darstellung der Lehre Baader's zeige sich ein bedeutender Fortschritt im Vergleich mit der Art und Weise, wie Michelet in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel jene Lehre darstellen und beurtheilen zu sollen geglaubt habe. Mit andern Darstellungen habe ich dort die Erdmann'sche — wegen Mangel an Raum — nicht verglichen, eben darum aber auch gewiß nicht unter sie herabgesetzt. Da ich hier Anlaß zur Aeußerung über diesen Punkt erhalte, so stehe ich nicht an, zu erklären, daß Erdmann's Darstellung die Darstellungen seiner sämmtlichen Vorgänger (es sind deren freilich nicht viele) weit übertrifft.

Ritter, der ihn zuerst in seinem Handbuche der Geschichte der Philosophie (1829) berücksichtigte, widmet Baader kaum drei Blätter und gibt nur einige dreißig einzelne Sätze aus Baader's Bildungs- und Begründungslehre des Lebens und aus der Philosophie des religiösen Wissens. Seine Beurtheilung beschränkt sich auf die Aeußerung: „Fr. v. Baader, ein durch Genialität und Tiefsinn ausgezeichneter Schriftsteller, sprühte bisher über das Gesammtgebiet der Philosophie, Noëtik oder Logik, Theologie, Ethik und Politik, besonders aber über speculative Physik oder Naturphilosophie aufhellende und fruchtbringende Lichtfunken umher." J. H. Fichte, dem das Verdienst zukommt, Baader zuerst in seiner Eigenthümlichkeit erkannt und characterisirt zu haben, gab in seiner Schrift „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie (1832) eine zwar gehaltvolle, aber doch allzu kurze Characteristik Baader's. Sengler (Ueber das Wesen und d. Bedeutung der sp. Philos. und Theol. 1837) gibt auf zwölf Blättern aneinandergereihte Auszüge aus Baader's Schriften, die wohl in nuce eine Art Umriß der Lehre Baader's geben, aber weder in Bezug auf den Umfang der Darlegung,

noch in Bezug auf die Anordnung und Gliederung des Stoffes an Erdmann's Darstellung hinanreichen. In seiner Beurtheilung verkennt Sengler den ächtphilosophischen und speculativen Character der Baader'schen Lehre, indem er eine theologische Tendenz in der einseitigen Bedeutung dieses Wortes in ihr zu finden vermeint. Biedermann (die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, 1842, II, 237, 238) beschränkt sich auf die Hervorhebung einiger Grundgedanken der Baader'schen Lehre, auf ihren Zusammenhang mit Böhme und St. Martin hinweisend und bereits andeutend, daß Baader auf die spätere Philosophie Schelling's wohl nicht ohne Einfluß gewesen sey. Endlich hat Fortlage (Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant 1852) auf einigen Blättern eine gedrängte Charakteristik der Lehre Baader's gegeben, welche, so verdienstlich sie ist, doch mit der Darstellung Erdmann's sich nicht vergleichen kann. Was sonst in Werken zur Geschichte der Philosophie über Baader gesagt worden, ist nicht der Rede werth. Es war also nicht sehr schwer für Erdmann seine Vorgänger in Betreff der Darstellung der Baader'schen Lehre zu übertreffen. Das Zugeständniß, sie wirklich übertroffen zu haben, wäre nur ein geringes. Es gebührt ihm ein viel höheres. Seine Darstellung verdient vielmehr die erste genannt zu werden, welche einen, wenn auch in gedrängten Umrissen entworfenen, doch vollständigen Begriff von Baader's Lehre gibt. Er bringt nicht bloß einen kurzen, aber seinem Zweck genügenden Lebensabriß von Baader und ein sorgfältig ausgeführtes Verzeichniß seiner s. Schriften, sondern, was die Hauptsache ist, er gruppirt seine Lehren in wissenschaftlicher Uebersichtlichkeit, indem er zuerst seinen Standpunkt im Allgemeinen characterisirt, dann seine Erkenntnislehre vorführt, und von da aus die Baader'sche Theologie, Creationslehre, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie vor dem Auge des Lesers aufrollt. Auffällig ist dabei nur, daß Erdmann die Religionsphilosophie Baader's nicht besonders ausführt, was sich keineswegs aus seiner (zu bestreitenden) Ansicht rechtfertigen läßt, daß Baader's gesammte Lehre im Grunde nur Religionsphilo-

sophie sey, oder daß Baader doch nur in der Religionsphiloso-phie eigentlich Bedeutendes, sogar Bedeutenderes als alle übrigen Systemschöpfer unter den neuern Philosophen geleistet habe. Uebrigens ist an der Darstellung Erdmann's noch besonders anerkennend hervorzuheben, daß sie, obwohl durchgängig auf bestimmte Aeußerungen Baader's sich stützend, doch alles Einzelne so glücklich mit einander verwebt, daß sie wie ein Ganzes aus einem Gusse erscheint und nicht wie ein Gewand, an welchem die die einzelnen Theile zusammenhaltende Schneidernath durchschimmert.

Meine oben bemerkte, von Erdmann mißverstandene Aeußerung in meiner Einleitung zum 5. Bande der Baader'schen Werke bezog sich nicht auf seine Darstellung der Lehre unseres Philosophen, sondern vielmehr auf seine Beurtheilung. Ich wollte sagen, es sey schwer zu begreifen, daß Erdmann, in der Erkenntniß der Tiefen der Baader'schen Lehre einmal so weit vorgedrungen, sich nicht lebendiger von ihrem Erkenntniß, Willen und Gemüth versöhnenden Geiste ergriffen zeige. Noch heute bin ich überzeugt, daß, wenn Erdmann von dem Geiste der Baaderschen Lehre tiefer ergriffen worden wäre, er ihr weder bloß in der Religionsphilosophie eine große Bedeutung zugeschrieben, noch das, was sie über die materielle Welt lehrt, so sehr mißverstanden, noch endlich die Leistungen der letzten Gestaltung der Philosophie Schelling's über jene Baader's gestellt haben würde.

Wenn Erdmann in Bezug auf meine Aeußerung, „daß er in seinem Werke die Gesichtspunkte, von denen er bei Ermittelung der der Baader'schen Philosophie anzuweisenden richtigen Stellung unter den Systemen der neueren Philosophen ausgegangen sey, unleugbar für den ersten Blick plausibel hingestellt habe, fragt: Wem sie denn eigentlich nach mir unleugbar plausibel hingestellt worden seyn sollen, ob den Freunden oder den Gegnern Hegel's, so muß ich schon darum ganz bestimmt antworten: Beiden, weil ich die Letztern dabei jedenfalls im Sinne haben mußte, die Erstern aber darum nicht ausschließen durfte,

weil nicht mit Sicherheit angenommen werden konnte, daß alle Freunde Hegel's oder der Hegel'schen Philosophie von der vollen Richtigkeit der Deduction Erdmann's Ueberzeugung gewinnen würden. Die Hegel'sche Schule ist bereits so sehr aus den Fugen gegangen, daß man sich nicht darauf verlassen kann, daß auch nur zwei Hegelianer in irgend einem Punkte mit einander übereinstimmen.

Meine Beanstandung der Erdmann'schen dialektischen Entwicklungsgeschichte der Philosophie von Kant bis Hegel geht vor Allem gegen die Behauptung der Nothwendigkeit gerade dieser Entwickelung und es genügt mir nicht, zugegeben zu sehen, daß sie keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit gewesen sey. Auch Leibniz behauptete nur eine bedingte Nothwendigkeit der Willensbestimmungen des Menschen im Unterschiede der unbedingten Spinozistischen Nothwendigkeit derselben. Aber welcher Unterschied immer zwischen dem Determinismus Spinoza's und Leibnizen's walten möge, Determinismus bleibt die Leibnizische Lehre dennoch immerhin. Erdmann's Construction der Entwicklungsgeschichte der Philosophie von Kant bis Hegel scheint mir jedenfalls die Gültigkeit des Determinismus vorauszusetzen, welche Erdmann doch nicht einmal zu behaupten Willens ist, obgleich die Consequenz des Hegel'schen Systems unstreitig den Determinismus fordern würde. Ich bestreite nicht, daß es gewisse allgemeine Entwicklungsgesetze aller Geschichte, folglich auch der Wissenschaftsgeschichte und insbesondere der Geschichte der Philosophie gibt und geben muß, an welchen die Willkür der Menschen nichts verändern kann. Aber ich kann nicht zugeben, daß die Hegel'sche Philosophie dazu befähigt, diese waltenden Gesetze mit Sicherheit zu erkennen und streng zu unterscheiden, was der Nothwendigkeit dieser Gesetze und was dem Spielraum der Freiheit des Menschen angehört. Man sage nicht: in der Philosophie und ihrer Geschichte handelt es sich nicht um Willensbestimmungen, sondern um Erkenntnisse. Denn beide Sphären lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht trennen. Der Wille hat den allergewaltigsten Ein-

fluß auf die Geschichte der Philosophie und die Gestaltung der einzelnen Systeme, welches handgreiflich schon daran zu erkennen ist, daß rohe, gemeine, vollends Lastern ergebene Menschen, sollten sie auch mit eminentem Mutterwitz und Scharfsinn begabt seyn, sich niemals der Philosophie zuwenden, geschweige als originelle Schöpfer philosophischer Systeme auftreten. Philosophie entsprießt niemals dem Boden gemeiner Gesinnung, in welche Irrthümer sie auch verstrickt seyn möge. Dieß schließt aber nicht aus, daß der dem Gemeinen abgewendete Wille des Philosophirenden auf sehr verschiedenen Stufen der Reinheit und Lauterkeit stehen kann. Ja er kann in seinem Streben nach dem Idealen in das andere Extrem des Gemeinen fallen und in Eitelkeit, selbstüberschätzenden Stolz bis zum Hochmuth sich verirren. Unter zwei Philosophen von gleich genialer Begabung wird man mit Grund von dem Reineren, Lauteren und im vollen Sinne des Wortes Edleren die tiefere, wahrheitsreichere Philosophie zu erwarten haben. Ich scheue mich daher nicht, zu behaupten, daß der Entwicklungsgang der Philosophie von Kant bis Hegel auch ein anderer hätte seyn können, als er wirklich gewesen ist. Kant selbst hätte es vermocht, seinem Genie eine viel tiefere und mit sich selbst zusammenstimmendere Philosophie zu entlocken, wenn er eine noch größere sittliche Energie gegenüber den negativen Tendenzen seiner Zeit hätte entwickeln wollen, als er wirklich entwickelt hat. Unstreitig hat Kant den skeptischen und bereits stark zum Materialismus hinneigenden Tendenzen seiner Zeit mit achtungswerther, ja mit hervorragender sittlicher Energie entgegengekämpft und ich glaube behaupten zu dürfen, daß mit großer Wahrscheinlichkeit ohne den Kantischen Damm gegen den Materialismus oder wenn vollends Kant selbst sich entschieden dem Materialismus zugewendet hätte, schon damals der Materialismus mit Macht hereingebrochen wäre. Gleichwohl hat Kant den Materialismus nicht bis auf die Wurzel widerlegt, es blieb in seinem System, so auffällig diese Behauptung erscheinen mag, ein unüberwundener Rest von Materialis-

mus zurück *), der in den nachfolgenden philosophischen Systemen **) bis zu Hegel fortwucherte und endlich in dem aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenen L. Feuerbach in entschiedenen Materialismus auszuschlagen anfing, nachdem er in verschiedenen Seitenzweigen der Naturphilosophie seinen Schatten bereits vorausgeworfen hatte. Die Hauptsysteme der Philosophie von Kant bis Hegel hatten ein Doppelangesicht, dessen eines in aufsteigender Progression dem Theismus zugewendet war, während das andere in absteigender dem Materialismus entgegenging. Der von seiner Einseitigkeit durch Zurückgang auf seine wahre Urwurzel befreite Idealismus der Neueren erhob sich zum Theismus. Wurde aber das andere Moment dieses Idealismus hervorgehoben, urgirt und weiter verfolgt, so mußte der Idealismus in Naturalismus und Materialismus übergehen, wodurch er nur verrieth, daß er schon an sich den Keim dazu in sich trug. Dieses andere Moment im Idealismus der Neueren trat in den verschiedenen Systemen in verschiedenen Formen auf. Bei Kant und Herbart kleidete es sich in den Schein der Bescheidenheit als Behauptung der Anerkennbarkeit Gottes, wodurch Gott für die Wissenschaft aus dem Reiche des Wirklichen verbannt wurde und für einen Theil von Kant's Nachfolgern auch bald aus dem Glauben verschwand. Wo immer Gott aus der Wissenschaft verschwindet, da verschwindet er auch bald aus dem Glauben †), und wo Gott aus Wissenschaft und Glauben verschwindet, da trennt nur noch die Seifenblase des Idealismus als haltlose Scheidewand vom Naturalismus und Materialismus, um zuletzt in Naturalismus zu zerplatzen und in

*) Vergl. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe von Hartenstein S. 311—312.

**) In Betreff Herbart's vergleiche man J. H. Fichte's Abhandlung über Herbart's psychol. Principien in dem vorigen Hefte dieser Zeitschrift. S. 44.

†) Man wende nicht ein, das gelte doch offenbar nicht von Herbart. Von seiner Schule bis jetzt allerdings nicht, aber man warte nur die weitere Entwicklung des Herbartianismus ab. Er wird sich bald in zwei Richtungen spalten (die Anfänge dazu sind schon da), deren eine zu einem speculativen Monismus (in theistischer oder pantheistischer Form), deren andere zum Materialismus tendirt.

Materialismus zu endigen. Bei Fichte trat jenes andere Moment des Idealismus zuerst in der Behauptung einer bewußt- und willenlos waltenden sogenannten moralischen Weltordnung auf, später in der Behauptung des absoluten, in sich unterschiedslosen Seyns, bei Schelling in der Gestalt der absoluten Identität oder Indifferenz des Subjektiven und Objektiven im Absoluten, und bei Hegel in der Form der absoluten Idee. In allen diesen Vorstellungen erscheint das Absolute lediglich als Gedanke des endlichen Geistes und wenn nicht als Product, doch als bloßes Objekt desselben, folglich als bewußtloses und willenloses Wesen. Das Absolute als bewußtloses und willenloses Wesen ist aber entweder ein Nichts oder es ist ein bloßes Naturwesen, und der endliche Geist, da er doch nur durch das absolute Wesen seyn kann, sinkt zur Hervorbringung eines bloßen Naturwesens herab. Der Idealismus hat sein wahres Wesen enthüllt und sich als Naturalismus geoffenbart, und das Schwergewicht des letzteren sorgt schon dafür, daß er bald vollends zum Materialismus hinabsinkt. Es kümmert mich nicht, daß das Centrum und die rechte Seite der Hegel'schen Schule Hegel's Lehre als Theismus fassen und verstehen will. Diese Auslegung hat sich bei den bewährtesten Kritikern keine Geltung zu verschaffen gewußt. Sollte sie nichtsdestoweniger wahr seyn (was ich übrigens mit aller Bestimmtheit in Abrede stellen muß, obwohl vereinzelte Aeußerungen Hegel's theistisch verstanden werden können), so möge sie besser bewiesen werden, als bisher geschehen ist. Diese Frage des Factums hat übrigens gar keinen Einfluß auf die hier gegebene Darlegung des Verhältnisses des Idealismus einerseits zum Theismus, andrerseits zum Naturalismus und Materialismus. Auch Schopenhauer's Lehre ändert an dieser meiner Ansicht nichts, da sie vermöge der Bewußtlosigkeit und also Geistlosigkeit dessen, was er als das Wesen aller Dinge bezeichnet, des blindwirkenden Willens, der eben wegen seiner Blindheit bloß Naturtrieb genannt zu werden verdient, auf die Seite des Naturalismus hinüberfällt. Schopenhauer's Lehre ist nur ein Mittelglied zwischen dem Idealismus und Materialis-

mus. Am augenscheinlichsten bewährt sich die Wahrheit meiner Ansicht von dem Verhältnisse des Idealismus zum Theismus einerseits und zum Naturalismus andrerseits, sowie von dem Einflusse des Grades der sittlichen Energie des Philosophen auf die Gestaltung seines Systems an Schelling. Allerdings waren es wissenschaftliche Gründe, welche diesen Forscher keine Befriedigung im Fichte'schen Idealismus und in den verschiedenen Gestaltungen seines eigenen Identitätssystems finden ließen, aber dennoch geschah es nur durch einen ungewöhnlichen Grad sittlicher Energie, daß er sich in der letzten Phase seines Philosophirens zu einer Lehre erhob, welche, wenn sie noch nicht reiner Theismus ist, doch als die nächste Vorstufe zu demselben vom Pantheismus her bezeichnet werden kann. Die Geschichte von Schelling's philosophischem Entwicklungsgang ist durchaus nicht als eine Folgenreihe determinirter Nothwendigkeiten zu begreifen, sondern der sittliche Gehalt seines Willens und Gemüths hatte einen tiefeingreifenden Antheil an dieser Erhebung.

Wenn Erdmann darauf pocht, daß er mit Recht Baader einen Antinaturalisten genannt habe, so konnte mir es so wenig einfallen, diese Bezeichnung in dem Sinne, in welchem er dieselbe in seiner Anzeige nimmt, zu bestreiten, daß ich vielmehr denjenigen einer widersinnigen Behauptung beschuldigen müßte, der sagen würde, Baader, der Theist, sey zugleich nicht Antinaturalist. Wer, wie Baader, behauptet, die Welt und folglich auch das bedingte Naturganze sey Schöpfung Gottes, kann ohne den sinnlosesten Widerspruch nicht zugleich behaupten, diese Natur sey nicht Schöpfung Gottes, sey ungeschaffen und ewig. Wenn ich daher hervorgehoben habe, Baader sey nicht einseitiger Idealist und Spiritualist, er schließe den Naturalismus nicht aus, sondern als untergeordnetes Moment ein, so wollte damit gesagt werden, der Baader'sche Gottesbegriff sey kein einseitig spiritualistischer, Baader kenne eine von der geschaffenen verschiedene ewige Natur als Attribut Gottes und ebendarum und ebenso komme in seinem System die Natur in der geschaffenen Welt zu ihrem Rechte, sowohl für sich selbst, als im Verhältnisse zu den

geistigen Wesen, und verschwinde nicht in eine hohle Phantasmagorie oder idealistische Seifenblase. Daher ist es auch ganz falsch, zu meinen, wie Erdmann, Baader sey darum Antinaturalist, weil er die materielle Welt für bloß scheinbar erkläre. Erstlich erklärt Baader die materielle Welt nicht in dem Sinne, in welchem Erdmann es nimmt, für bloß scheinbar, zweitens ist nicht derjenige nothwendig Naturalist, der sie nicht für bloß scheinbar hält, und drittens ist der Naturalismus als Lehre von der Aseität der Natur nur insofern mit dem Idealismus verträglich, als aller atheistische Idealismus nur ein verhüllter Naturalismus ist. Diese meine Behauptung, welche viele Erhitzung hervorrufen, aber nicht widerlegt werden wird, gibt Erdmann, ohne es zu merken, implicite selbst zu, wenn er behauptet, der Naturalismus bilde zu nichts Anderem einen Gegensatz als zum Creatianismus. Nun, dann fällt der Idealismus entweder im Grunde mit dem Naturalismus zusammen oder er ist eine Art von Creatianismus. Eine Art von Creatianismus kann er aber nicht seyn, weil sich Schöpferkraft der absoluten Idee mit Grund nicht zuschreiben läßt. Somit hat sich Erdmann selber das Urtheil gesprochen.

In welchem Lichte vollends erscheint die Logik Erdmann's, wenn er Baader vorhält, er bilde zum Naturalismus die entgegengesetzte Einseitigkeit und huldige einem einseitigen Creatianismus! Um es also der Erdmann'schen Logik, die ihre Abkunft deutlich genug verräth, recht zu machen, hätte Baader Nichtnaturalist und Naturalist, Creatianist und nicht Creatianist zugleich seyn sollen. Er hätte erklären sollen, der Natur eignet ganz und durchaus Aseität und Nichtaseität zugleich, sie ist ewig und unentstanden und nicht ewig und entstanden zugleich, sie ist erschaffen und zugleich nicht erschaffen. Es erinnert mich das an ein humoristisches Gedicht, welches ich irgendwo gelesen habe, in welchem der Dichter zwei Unterredner auftreten läßt, deren Einer behauptet: Gott ist, indeß der Andere behauptet: Gott ist nicht, zu welchen ein dritter herantritt mit den Worten: Thoren! was streitet ihr mit einander, die Wahrheit liegt in der Mitte!

In Betreff der von mir in Abrede gestellten Existenz einer Aeußerung Baader's, in welcher er die materielle Welt eine bloße Phantasmagorie nenne, wird es nöthig seyn, etwas näher zuzusehen.

In Erdmann's Entwicklung der deutschen Speculation II, 616 fand sich die Stelle: „Die verzeitlichte Natur ist daher (nach Baader) gleichsam eine von Gott über dem Abgrund und Grabesschleier gehaltene Phantasmagorie ꝛc." In einer Anmerkung dazu citirt er: Specul. Dogmatik III, p. 52. In seiner Abhandlung Ueber die wachsende Macht des Naturalismus und die Widerlegung desselben in der vorliegenden Zeitschrift (Neue Folge XXIII. B. S. 193) äußerte dagegen Erdmann, man sey berechtigt, „Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine bloße Phantasmagorie, einen von Gott über den Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nenne, vollkommen denen gleich zu stellen, die mit dem A. T. die Welt einen sichtbaren Hauch nennen, der augenblicklich verschwindet, wenn nicht weiter fortgehaucht wird." Hierüber habe ich mich nun in meiner Einleitung zum 5. Bande der Werke Baader's S. XIII. in folgender Weise erklärt: „In seiner erwähnten Abhandlung beruft sich Erdmann nicht einmal auf eine bestimmte Stelle aus den Schriften Baader's, diejenigen Stellen aber, welche er in seiner Geschichte der neuern Philosophie citirt, sagen durchgängig nichts davon, daß die materielle Natur eine Phantasmagorie sey. Welche Stellen ihn nun auch zu dieser Auffassung geleitet haben mögen, so müssen wir ihm die Behauptung entgegenhalten, daß er sie in jedem Falle mißverstanden hat ꝛc." In einer spätern Stelle derselben Einleitung (p. LXXI.) hatte ich gesagt: „Wir haben bereits in dem Früheren gezeigt, daß jene Sätze, wie sie Erdmann vorbringt, gar nicht in den Schriften Baader's vorkommen." Ich hatte also offenbar zu verstehen gegeben, daß ich nicht zweifle, daß Erdmann eine oder mehrere Stellen in Baader's Schriften bei seiner Behauptung im Auge gehabt habe. Gewiß war indeß, daß sein Citat: Specul. Dogmatik, III. p. 52 unrichtig sey, daß er die Stelle, die er im

Auge gehabt, nicht ganz richtig wiedergegeben haben könne und daß er sie jedenfalls mißverstanden habe. Daran wird nun auch nichts geändert durch seine in seiner Anzeige gegebene Erklärung, daß das Citat ein Druckfehler sey und heißen müsse: Specul. Dogmatik, IV. p. 52 und daß auch noch ein Druckfehler in den citirten Text selbst eingeschlichen sey, indem es statt Grabesschleier heißen müsse: Grabesschlund. Obwohl es mir dunkel vorschwebte, daß Baader irgendwo etwas gesagt hatte, was Erdmann hier im Auge gehabt haben konnte, so fand ich doch im Augenblick die Stelle nicht, was vermuthlich doch geschehen wäre, wenn nicht der unerrathbare Druckfehler: Grabesschleier statt Grabesschlund, jeden deutbaren Sinn aus der Stelle entfernt hätte. Uebrigens hat Erdmann die Stelle: Specul. Dogmatik, IV. p. 52, auch nicht genau (wörtlich wäre nicht gerade nöthig gewesen) wiedergegeben, sondern in einer Fassung vorgetragen, die ihren Sinn unvermerkt ein wenig der Auslegung näher rückt, welche Erdmann beliebt. Während ihn Erdmann sagen läßt: „Die verzeitlichte Natur ist daher gleichsam eine von Gott über den Abgrund und Grabesschlund gehaltene Phantasmagorie", sagt Baader wirklich: „Was nun aber eine solche als Problem uns vorliegende Theorie des Bösen betrifft, so kann man, wie gesagt, jenen Irrthum nicht als verzeihlich und schuldlos betrachten, welcher die Wirkungen und also die Wirklichkeit dieses Bösen in der selblosen Natur verkennt oder leugnet und das über dem immer offnen Grabesschlund gleichsam nur gespenstisch und phantasmagorisch schwebende Zeitleben für das wahrhafte, wenigstens für das alleinige Leben des Urhebers der Natur und des Menschen selber ausgibt rc." Baader verwirft hier die Lehre der Pantheisten, daß die Welt und das Weltleben das Leben Gottes selber sey, er verwirft die Behauptung, daß dieses zeitliche Leben das normale Leben des geschaffenen Geistes und der geschaffenen Natur sey, er behauptet, daß dieses Zeitleben ein durch das Böse verdorbenes, unganzes, gebrochenes Leben sey, er behauptet, daß die Wirkungen des Bösen sich auch über die Naturwesen verbreitet hätten, und unterscheidet dieses angstvolle,

jeden Augenblick vom Tod (und Leiden aller Art) bedrohte und darum über dem immer offnen Grabesschlund gleichsam nur gespenstisch und phantasmagorisch schwebende Zeitleben von dem wahrhaften, vollkommenen, seligen, bleibenden, unvergänglicher Wirklichkeit theilhaftigen Leben der vollendeten Geschöpfe in der Ewigkeit. So wenig Baader dem Bösen die Wirklichkeit abstreitet, ohne ihm darum eine Substantialität beizulegen, so wenig bestreitet er der materiellen Welt die Wirklichkeit, obgleich er die Materialität der Naturwelt nicht für etwas Substantielles hält, sondern nur für eine durch den Auftritt des Bösen nöthig gewordene, gegen dasselbe gerichtete Form der zeitlichen Existenz der Naturwelt, eine Form, die weder von Anfang an war, noch ohne Ende seyn wird, sondern bestimmt ist, der ewigen und vollendeten Form der Natur, welche auch die verklärte heißt, zu weichen.

Hatte Erdmann in seiner Darstellung der Baader'schen Lehre doch noch in der erwähnten Stelle das „gleichsam" stehen gelassen, so ließ er es in seiner Abhandlung ohne Umstände hinwegfallen und entstellte den Gedanken Baader's vollends, indem er den immer offnen Grabesschlund in den Abgrund des Nichts verwandelte. So lesen wir denn in der Abhandlung (S. 193): — „und wir sind berechtigt, Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine bloße Phantasmagorie, einen von Gott über dem Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nennt, vollkommen denen gleichzustellen &c." Hierin muß ich nicht blos eine Verkennung, sondern auch eine, wenn auch unbeabsichtigte Entstellung der Baader'schen Lehre erblicken.

Wenn ich in meiner Einleitung zum 8. Bande der Baader'schen Werke (p. XIII.) gegen Erdmann gesagt habe, es sey falsch, daß Baader zum vollständigen System entwickelt, was Schelling nur fragmentarisch im Identitätssysteme dargelegt habe, so muß ich nach in Folge der Erinnerung Erdmann's (Anzeige S. 29) angestellter Vergleichung seiner Aeußerung (die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant II, 633) bekennen, daß ich den Sinn derselben mißverstanden habe. Erdmann sagt dort

in der That nur, was Schelling in seiner veränderten Lehre nur fragmentarisch dargelegt habe, sey von Baader, das im Identitätssysteme fragmentarisch Dargelegte, sey von Oken zum vollständigen System entwickelt worden. Ich will die letzte Hälfte der Behauptung nicht untersuchen (sie muß auf entschiedenen Widerspruch stoßen), was aber die erste Hälfte derselben betrifft, so habe ich jedenfalls zu erinnern, daß Baader's System in den Grundlagen schon längst fest stund, als Schelling zu seiner Lehre gelangte, und daß Baader die Veränderung der Schelling'schen Lehre mit herbeiführte. Auch wird die Veröffentlichung des Schelling'schen Nachlasses offenbaren, daß Schelling zwar Baader näher getreten ist, ohne jedoch die Tiefe und die Consequenz der Baader'schen Lehre zu erreichen.

Nach Erdmann (Anzeige S. 30) hätte ich in meiner Vertheidigung Baader's die Gränzen weiser Mäßigung überschritten. Allein ich erkenne nicht an, daß Erdmann über diese Frage competenter Richter sey, und appellire an die Entscheidung der Zukunft. Vor zwanzig Jahren hat man die Gränzen weiser Mäßigung bereits durch die Behauptung überschritten erklärt, daß Baader ein selbstständiges System geschaffen habe und unsern bedeutendsten Philosophen wenigstens als ebenbürtig zu betrachten sey. Heute gesteht man die Wahrheit dieser Behauptungen zu und ich schließe daraus, daß es noch nicht so ausgemacht ist, ob ich meine weitern Behauptungen in Betreff Baader's nicht durch die Zukunft, vielleicht eine gar nicht ferne Zukunft, noch gerechtfertigt sehen werde.

Erdmann behauptet weiterhin, daß Alles, was in Baader's Werken enthalten sey, selbst das, was in der logischen und naturphilosophischen Abtheilung stehe, eigentlich in die Religionsphilosophie gehöre und nur für diese brauchbar sey. Sein ganzes System sey eigentlich Religionsphilosophie und darum habe, wie er glaube, die letzte Abtheilung der Gesammtausgabe nicht wieder die religionsphilosophische genannt werden dürfen. Diese Rügen sind ganz unklar und werden noch verworrener durch die weitere Erklärung: in die letzte Abtheilung gehörten vielmehr

die Schriften, welche die Societätsphilosophie betreffen 2c. Aus diesen sich selbst widersprechenden Bemerkungen ist absolut nicht zu entnehmen, wie ich die Anordnung denn eigentlich hätte machen sollen. Doch nicht etwa so, daß ich die zehn Bände der ersten Hauptabtheilung als Religionsphilosophie bezeichnet und doch zugleich Schriften zur Logik, zur Metaphysik, zur Naturphilosophie, zur Anthropologie und zur Societätsphilosophie unterschieden hätte? Wäre das eine logische Anordnung gewesen? Wenn nicht, wäre es angemessen gewesen, alle zehn Bände als Religionsphilosophie ohne alle weitere Unterschiede vorzuführen? Das würde Erdmann vermuthlich gelobt haben. Aber gerade hier wird es offenbar, daß Erdmann Sinn und Geist der Baader'schen Philosophie nicht tief genug gefaßt und die Gründe meiner Anordnung nicht durchdrungen hat. Mochte er immerhin damit nicht einverstanden seyn, daß Baader nachdrücklich die Vereinerleiung der Begriffe einer religiösen Philosophie und der Religionsphilosophie bekämpfte, so durfte er doch diese Thatsache an diesem Orte nicht außer Acht lassen und mußte anerkennen, daß ich ganz im Sinne und Geiste Baader's verfuhr, wenn ich in der Anordnung seiner bei seinen Lebzeiten erschienenen Schriften den von ihm gemachten Unterschied streng festhielt. War Erdmann mit der Unterscheidung Baader's zwischen religiöser Philosophie und Religionsphilosophie nicht einverstanden, so konnte er seine Gegengründe in der Beurtheilung der Lehre Baader's, aber er durfte sie nicht in der Beurtheilung meiner Anordnung der Schriften desselben geltend machen; auch das Erstere freilich nur, wenn er der Kritik Gelegenheit geben wollte, ihm zu zeigen, daß seine Gedanken auch hier unzulänglich und noch dazu unlogisch seyen. Denn unzulänglich und noch dazu unlogisch ist es, wenn Erdmann sagt: „Versteht man nämlich unter Religionsphilosophie (wie die Analogie mit den Namen Natur-, Rechts-, Kunstphilosophie erlaubt, ja fordert), die philosophische Betrachtung und Rechtfertigung der Religion oder des religiösen Bewußtseyns, und ist Baader's Logik die Darstellung des religiösen Denkens, seine Physik der religiösen Naturanschauung u. s. w.,

so ist eigentlich sein ganzes System Religionsphilosophie 2c." Vielmehr wäre Baader's ganze Lehre nur Religionsphilosophie, so wäre sie kein ganzes System der Philosophie, auch nicht in dem Sinne, in welchem allein ich es behauptet habe und in welchem man von den philosophischen Schriften eines Denkers sagen kann, daß sie ein eigenthümliches System der Philosophie enthielten, wenn sie wirklich wie z. B. die philos. Schriften des Leibniz die Principien aller philosophischen Wissenschaften umfassen. Baader's Logik ist nicht die Darstellung des religiösen Denkens, seine Physik nicht die der religiösen Naturanschauung 2c., sondern jene ist die Philosophie des Denkens und Erkennens, diese die Philosophie der Natur 2c. Die Religionsphilosophie ist ihm nicht die gesammte Philosophie, sondern eben die Philosophie der Religion und als solche eine besondere philosophische Wissenschaft neben der Logik, der Naturphilosophie, der Anthropologie, der Societätsphilosophie, der Aesthetik 2c. Wohl aber verlangt Baader, daß alle Philosophie religiös sey, nicht blos die Religionsphilosophie, sondern ebenso jede andere philosophische Wissenschaft, und wie sich die religiöse Gestaltung der Religionsphilosophie von der nicht religiösen, und also irreligiösen Gestaltung derselben unterscheidet, so unterscheidet sich die religiöse Gestaltung jeder andern philosophischen Wissenschaft von, der nicht religiösen und also irreligiösen Gestaltung derselben. Die Behauptung, daß Baader nur für die Religionsphilosophie Bedeutendes geleistet habe, hängt genau mit der Vereinerleiung der religiösen Philosophie und der Religionsphilosophie zusammen, nimmt sich übrigens um so seltsamer aus, da Erdmann die Baader'sche Lehre in seiner Geschichte der neueren Philosophie keineswegs als bloße Religionsphilosophie vorführt, sondern ph. Erkenntnißlehre, Theologie, Naturphilosophie, Ethik und Societätsphilosophie unterscheidet, ihr die Bedeutung eines in sich geschlossenen philosophischen Systems zuerkennt und namentlich von Baader's Societätsphilosophie rühmt, daß sie sich mehr als die Hegel'sche, mit der sie übrigens in großer Uebereinstimmung stehe, davon frei erhalten habe, dem Staate die Selbstständigkeit

der untergeordneten Organismen zu opfern. Gerade der Umstand, daß der letzte Mohikaner der Hegelschen Philosophie, wie sich Erdmann, mehr um witzig zu seyn als um eine Wahrheit zu sagen nennt, trotz seiner Kenntniß der Baader'schen Schriften sich nicht von dem Irrthum der Vereinerleiung der religiösen und der Religionsphilosophie losmachen konnte, beweist mir, wie sehr wohl ich daran gethan habe, für die Gesammtausgabe der Werke Baader's nicht die chronologische, sondern die systematische d. h. hier die dem Systematischen nach Möglichkeit angenäherte Anordnung der einzelnen Schriften der ersten Hauptabtheilung zu wählen. Diese Anordnung für sich allein schon hat bereits den an Erdmann gerügten beiden Irrthümern kräftig entgegengewirkt und in immer weitern Kreisen die Anerkennung der Lehre Baader's als eines den Principien nach alle Zweige der Philosophie umfassenden Systems wesentlich gefördert.

Doch Erdmann hat nach seiner Erklärung vorausgesehen, daß man ihm abermals vorwerfen werde, er wolle das philosophische System aus einem irreligiösen und religiösen Theile bestehen lassen. Er ist auf solchen Vorwurf gefaßt und begegnet ihm durch die Unterscheidung des Nichtreligiösen und des Antireligiösen. Wenn der Sache nur auch durch diese ganz richtige Unterscheidung Genüge gethan wäre. Es ist nemlich ganz irrig, zu meinen, Baader habe diesen Unterschied nicht gekannt. Wie? Diesem scharfsinnigen Denker wäre z. B. ein Baum, weil er kein religiöses Wesen ist, irreligiös erschienen? oder er hätte wenigstens nicht gewußt, daß es auch ein Wesen gibt, welches weder religiös noch irreligiös (antireligiös) ist? Hätte vielleicht Baader beansprucht, daß seine Abhandlung über die Sprengarbeit oder jene über die Glaserzeugung für ein religiöses Wissen angesehen werde? oder hätte er zugegeben, daß es darum ein irreligiöses Wissen sey, weil es nicht ein religiöses Wissen war? Nimmermehr! die Unterscheidung des Nichtreligiösen vom Antireligiösen berechtigt nicht zu der Vereinerleiung der Religions- und der religiösen Philosophie, und die Behauptung, daß ein Wissen, welches nicht religiös sey, auch nicht wahrhaft philoso-

phisches Wissen sey, schließt noch nicht die Unterscheidung eines analythischen und synthetischen Lehrgangs in der Philosophie aus.

Die Behauptung Erdmann's, daß unter dem absoluten Geiste Hegel's nicht Gott zu verstehen sey, sondern Kunst, Religion und Wissenschaft, kurz das Seyn Gottes für den endlichen Geist, fordert jedenfalls die Frage heraus, mit welchem Rechte denn des Menschen Kunst, Religion und Wissenschaft der absolute Geist genannt werde und was denn Gott noch seyn soll, wenn er nicht der absolute Geist ist? Ueber den absoluten Geist etwa einen allerabsolutesten Geist zu setzen, dürfte doch nicht allzu logisch seyn. In Hegel's Schriften nach Goldkörnern zu suchen (dergleichen reichlich in ihnen zu finden sind), wird alle Zeit in der Ordnung seyn. Wer aber das wahre System der Philosophie darin sucht, wird, wenn er nicht abläßt, sich blind suchen.

Gewiß drückt es eine hohe Anerkennung der Leistungen Baader's aus, wenn Erdmann (S. 33) sagt: „Bleibt man bei dem Bilde der Curve stehn, so hat in ihrem positiven Schenkel kaum ein deutscher Philosoph so viele Punkte bestimmt, als Baader.“ Wenn er jedoch fortfährt: „Den negativen hat er vernachlässigt, darüber wird man sich bei Andern Raths erholen müssen“, so gestehe ich zwar zu, daß Baader das, was Erdmann den negativen Schenkel nennt (den analytischen Lehrgang) nicht vollständig genug herausgestellt hat, aber ich behaupte, daß nichtsdestoweniger alle Momente desselben so in seinen Schriften enthalten sind, daß sie sich aus ihnen entwickeln lassen, ohne daß man genöthigt wäre, sich darüber bei Andern Raths zu erholen, obwohl ich nicht leugne, daß Andere viele Momente des analytischen Lehrgangs lichtvoll auseinandergesetzt haben.

Wenn Erdmann behauptet, es sey mir so wenig wie Baader gelungen, mein System so darzustellen, daß der negative und der positive Schenkel der Bahn sich zur Ellipse ausgleiche, oder daß sich der analytische und der synthetische Lehrgang zu einem in sich zurücklaufenden Ganzen zusammenschließe, wenn ich seine deßfallsigen Aeußerungen in diese Worte zusammenfassen darf, so

bezweifle ich, daß Erdmann meine Andeutungen zur Gestaltung des analytischen Lehrganges, wie ich sie besonders in meiner Vorhalle zur Lehre Baader's entworfen habe, hinlänglich beachtet hat. Uebrigens habe ich mein System noch nicht dargestellt und werde es auch nicht eher darstellen, als bis ich Alles durchgeführt habe, was nöthig ist, um Baader in der Geschichte der Philosophie die Stellung zu sichern, die ihm gebührt, und das umfassendste Studium seiner Schriften zu bewirken. Dann wird es mir hoffentlich auch gelingen, die philosophische Welt davon zu überzeugen, daß (vergl. Erdmann's Anzeige S. 35) nicht leicht ein Philosoph einen tiefern geschichtlichen Sinn hatte, als Baader, und daß ich nichts weniger als den geschichtlichen Sinn Baader's zu verleugnen gedenke. Der geschichtliche Sinn hängt aber genau mit dem Freiheitssinn zusammen und wo die Freiheit in Determinismus untergeht, da wird auch die Geschichte zu einem bloßen Naturproceß herabsinken.

Es würde mir leid thun, wenn auch andere Kritiker als Erdmann finden sollten, daß Herbart und Schopenhauer ganz wie Schulknaben von mir zurechtgesetzt würden. Gewiß hätte ich daran nicht wohlgethan; denn sowenig diese Forscher das große Problem des Daseyns gelöst haben, so ragen sie doch durch ihren Geist vor vielen andern Philosophen merklich hervor. Diesen Rang habe ich auch ausdrücklich zugestanden und ich räume nicht ein, daß die Verwerfung ihrer Systeme im Ganzen, so wie lebhaftere einschneidende Aeußerungen gegen einzelne, dem logischen Denken oder dem sittlichen wie dem religiösen Gefühl besonders anstößige Behauptungen dieser Denker zu dem von Erdmann gegen mich erhobenen Vorwurfe berechtigen. Daß die starken Prätensionen Herbart's und Schopenhauer's, von denen Jeder das non plus ultra aller Weisheit gegeben zu haben meint, zu einer scharfen Prüfung auffordern und, da ihre Weisheit nicht stichhaltig gefunden werden kann, zu einer energischen Entgegnung nöthigen, sollte nicht erst erwiesen zu werden brauchen*).

*) Herbart tritt dabei doch noch gegen seine Gegner mit meistens fei-

Daß es mir dabei nicht erlaubt wäre, Schopenhauer durch Herbart und Herbart durch Schopenhauer sich widerlegen zu lassen, müßte erst noch erwiesen werden. Warum sollte Herbart nicht die Einsicht gehabt haben können, daß der pantheistische Monismus (auch Schopenhauer's ist ein solcher, er mag sich gegen den Namen des Pantheismus sträuben so viel er will) unhaltbar sey, und warum sollte Schopenhauer nicht zu erkennen vermocht haben, daß die Herbart'sche Annahme einer unermeßlichen Zahl der Existenz nach absoluter Wesen (Realen oder Monaden) eine ungeheure Absurdität ist? Es ist aber nicht bloß nicht gegen die Möglichkeit davon etwas Gegründetes zu erinnern, sondern es ist Thatsache, daß Herbart die Widersprüche des pantheistischen Monismus und insbesondere auch des Schopenhauer'schen nachgewiesen hat, so wie es Thatsache ist, daß Schopenhauer den Widersinn jedes absoluten Pluralismus und insbesondere auch des Herbart'schen aufgedeckt hat. Nur das ist allerdings nicht zu übersehen, daß beide Denker keineswegs mit unerbittlicher Consequenz an der errungenen Einsicht des Irrthums des Gegners festgehalten haben, sondern beide sich von dem Gelüste behaftet zeigen, von der Strenge ihres Grundstandpunktes etwas nachzulassen, Herbart, indem er seinem absoluten Pluralismus wenigstens im Glauben zwar nicht einen pantheistischen, wohl aber einen theistischen Monismus überordnet, Schopenhauer, indem er seinen Willensmonismus durch die Statuirung der Aseität jedes Willenswesens in einen Willensmonadismus überschwanken läßt.

Endlich schreibt mir Erdmann eine mit Ostentation zur Schau getragene Idiosynkrasie gegen die moderne Astronomie zu und meint, es bleibe denn doch nichts übrig, als diese aufzugeben, da ein theocentrisches System, wie ich es verlange, nicht denkbar sey ohne Aphelium und Perihelium. Wenn man dieß

nem, wenn auch etwas vornehmen Anstand auf. Die Schmähungen und die hochmüthigen und ingrimmig wüthenden Verdammungsurtheile Schopenhauer's (ganz besonders z. B. gegen Hegel) sind häufig völlig unerträglich.

liest, sollte man nichts Geringeres glauben, als ich habe das gesammte Copernikanische Weltsystem, wie es sich durch die Entdeckungen Kepler's, Newton's, Herschel's, Bessel's, Struve's, Argelander's u. s. w. ausgebildet hat, in Frage gestellt. Allein ein solches Attentat wird man in meinen Einleitungen vergebens suchen. Nichts kann mir ferner liegen, als den unberufenen Einwendungen eines Ebel, Schöpffer 2c. gegen die Wahrheit des Copernikanischen Weltsystems beizustimmen. Dagegen mache ich allerdings einen Unterschied zwischen den exacten und darum unwiderleglichen Ergebnissen der modernen Astronomie und jenen Behauptungen vieler neuerer Forscher, welche beim Lichte betrachtet nichts weiter als mehr oder minder wahrscheinliche, mitunter auch ganz unwahrscheinliche, hie und da sogar widersprechende Hypothesen sind. So wahr z. B. die mathematische Seite der Newton'schen Gravitationslehre ist, so kann und muß doch die physische und metaphysische Seite dieser Theorie bestritten werden. Bekanntlich ist sie schon von Göthe bestritten worden und Schelling, Hegel, Baader, Steffens, Schubert und hundert Andere haben sie bestritten und bestreiten sie noch, obwohl sie nichts gegen Newton's mathematische Berechnung der Wirksamkeit der Bewegungskräfte der Weltkörper zu erinnern haben. J. Schaller, selbst ein Schüler Hegel's, bemerkt mit Recht in seiner viel zu wenig beachteten Geschichte der Naturphilosophie von Baco bis a. u. Z. (I, 354): „Newton's Entdeckungen in Ehren! wir sind weit davon entfernt, das Großartige, Epochemachende derselben auf dem Felde der Mathematik und Astronomie auch nur im Geringsten in Frage zu stellen. Als Philosoph aber ist Newton von sehr untergeordneter Bedeutung; seine Reflexionen erheben sich zu keiner philosophischen Bestimmtheit und haben im Allgemeinen nichts vor denen voraus, welche die meisten Empiriker neben ihren Beobachtungen wohl anzustellen pflegen." Man sieht aus Schaller's Charakteristik der Newton'schen Naturphilosophie, daß er über die mechanischen Principien der bedingten Atomistik nicht hinaus kam, und also schon darum unfähig war, das Wesen der Gravitation zu erklären. Es steht auch nicht im

Widerspruch mit der modernen Astronomie, wenn ich Baader's Behauptung hervorhebe, daß das Universum keine langweilig monotone Wiederholung unseres Sonnensystems sey, vielmehr gehört es gerade zu den bedeutendsten Fortschritten der modernen Astronomie, diese Wahrheit zur gewissen Erkenntniß erhoben zu haben. Ebenso wenig steht die Behauptung, daß die Bewohntheit der Weltkörper von geistigen Wesen nicht streng erwiesen sey, im Widerspruch mit denjenigen Lehren der modernen Astronomie, welche auf wissenschaftliche Gewißheit Anspruch machen können und nur erst neuerlich hat Whewell in einer eigenen Schrift gezeigt, daß alle angeblichen Beweise der Bewohntheit der Weltkörper auf schwachen Füßen stehen. Wenn ich selbst die Richtigkeit der Berechnung der Zeiträume, deren die Fixsterne nach unsern Astronomen bedürfen sollen, um ihr Licht bis zur Erde zu senden, in Frage gestellt hätte, so würde ich auch dadurch keine exacte Erkenntniß der modernen Astronomie beanstandet haben. Denn jene Berechnungen haben offenbar nur hypothetische Gültigkeit, indem sie auf der unerwiesenen Voraussetzung beruhen, daß die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes im ganzen Universum dieselbe sey wie in unserm Sonnensystem. Diese Voraussetzung mag sehr wahrscheinlich genannt werden, aber eine erwiesene Wahrheit ist sie nicht.

Das Princip der Philosophie.

Von H. M. Chalybäus.

Zweiter Artikel.

Im 26. Bande dieser Zeitschrift hatte ich zu einer im 25. Bd. enthaltenen Abhandlung des Herrn Dr. Wirth „über den Anfang der Philosophie" einige Bemerkungen und Zusätze gemacht, auf welche derselbe im 27. Bd. repliciren zu müssen geglaubt hat. Da diese Replik jedoch größtentheils auf individuellen Mißverständnissen beruht, an deren Berichtigung dem Publicum we-

nig gelegen seyn kann, so habe ich keine Duplik darauf folgen lassen, sondern berücksichtige sie gegenwärtig nur in so weit, als sie Aufforderungen für mich enthält, die Sache, auf die es ankommt, von verschiedenen Seiten näher in's Licht zu stellen.

Vorerst handelt es sich gar nicht darum, ob eine Definition der Philosophie fix und fertig ohne weitere „Begründung", d. h. Erklärung, Erörterung, Nachweis ihrer Berechtigung und Vertheidigung gegen andere Anfänge an die Spitze der Philosophie gestellt werden soll oder nicht. Definitionen werden bekanntlich auch bei der sogenannten geometrischen Methode nothwendig befunden. Sie enthalten aber da nur Worterklärungen oder sogenannte Nominaldefinitionen herkömmlicher Kunstausdrücke, meist nur Uebersetzungen. So kann man auch eine solche der Philosophie als Weisheitslehre, der Logik als Denklehre u. s. w. voranschicken, ohne damit vorgreiflich zu werden. Es ist dieß nur historisch und das Bedürfniß solcher vorläufigen Erklärungen drängt sich in allem empirisch Gegebenen auf. Auch für den Anfang der Philosophie wäre dieß unverfänglich, aber man würde damit auch nur einen historischen, nicht philosophisch speculativen Anfang machen und noch weniger gäbe man damit eine Begründung der Sache. Eine solche Worterklärung würde allerdings in eine Einleitung gehören. Aber das System der Philosophie, das Philosophiren selbst, nähme damit noch nicht seinen Anfang. Dieses verlangt mehr, es verlangt allerdings Begründung der Sache selbst ihrer Existenz und ihrem Wesen nach. Man könnte sich des Wortes „Philosophie" vorerst ganz enthalten, müßte aber nachweisen, d. h. aufzeigen, daß ein gewisses Streben nach Erkenntniß der Wahrheit und Gewißheit als Thatsache des Bewußtseyns auf einer gewissen Stufe der Bildung wirklich vorhanden und im Selbstbewußtseyn wach sey, indem man aus dem Innern des Gemüths schöpfte und mit dem Wesen dieses Strebens zugleich die Existenz desselben aufzeigte. Beides läßt sich im Anfange nicht trennen; das Wesen oder Was dieses Aufzuweisenden kann nur zugleich mit dem Daß, das τί ἐστιν nur mit dem εἰ ἔστιν zugleich hervorgehoben

werden; denn das Daß läßt sich nicht aussagen ohne das Was und das Was nicht schöpfen oder finden, wenn das Wesen selbst nicht vorhanden wäre, da es sich selbst in's Bewußtseyn erhebt, wenn es philosophisch, a priori, speculativ erfaßt werden, d. h. sich selbst erfassen, nicht blos historisch hingegeben und auf äußerliche Weise erörtert, erzählt oder beschrieben werden soll. Es beweist sich, indem es sich erweist oder aufweist. Das ist die Begründung, die auch das Princip als solches verlangt, aber man darf darunter nicht einen „Beweis" in der gewöhnlichen engern Bedeutung dieses Wortes verstehen, wonach es Herleitung eines Satzes aus schon zugestandenen oder unmittelbar gewissen Sätzen bedeutet. Es würde dieß namentlich mit der Begründung der Philosophie als ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν im Widerspruch stehen, und es ist genug, in dieser Beziehung auf den bekannten Streit beispielsweise hinzuweisen, der sich darüber erhob, ob das Cartesische cogito ergo sum ein Beweis in Schlußform sey oder nicht. Soll ein Syllogismus ein Beweis im eigentlichen engern Sinne seyn, so muß er in seinen Vordersätzen einen Existenzialsatz enthalten.

Eine Begründung muß die Philosophie haben, aber es kann nur eine Selbstbegründung seyn, und nun fragt sich, ob diese einer „Einleitung" in das System der Philosophie oder diesem selbst als „Principlehre oder Fundamentalphilosophie" oder wie man sonst diesen ersten integrirenden Theil des Systems nennen will, zuzuweisen ist. Die Frage ist also eine systematisch-formale, aber nichts desto weniger höchst wichtige und folgenreiche; sie betrifft die Autonomie, ja die Existenz der Philosophie selbst als solcher; denn eine sie b e g r ü n d e n d e E i n l e i t u n g legt allemal, man mag mit solcher Begründung ausgehen wovon man will, ihren Grund äußerlich in etwas Anderes und macht die Philosophie damit zu einer abhängigen historisch-empirischen Wissenschaft. Ist eine Einleitung nicht begründend in diesem Sinne, so bleibt nichts anderes für sie übrig als nur eine historisch propädeutische zu seyn. Eine solche ist zweckmäßig und nothwendig für diejenigen Subjecte, die erst von einem

nichtphilosophischen Standpuncte ihres Bewußtseyns zu dem philosophischen hingeführt werden sollen, und wird sich ganz nach deren individuellen Bedürfnissen richten, populär und am zweckmäßigsten eine historische Hindurchführung namentlich durch die neuern Systeme seyn, etwa von dem empirischen Standpunct Locke's an. Eine Principlehre dagegen wird nicht populär, historisch oder beschreibend, sondern selbst schon rein philosophisch speculativ, methodisch und eben deßwegen für den Anfänger nichts weniger als leicht seyn können. Beiderlei Aufgaben sind nicht zu verwechseln und schwerlich zu vereinigen, wenigstens darf hier die historische Nachweisung der apriorischen nicht vorangehen, sondern kann nur erst auf diese folgen, wenn die formale Darstellung nicht gleich von vorn herein der Sache widersprechen soll. Somit können auch negative Beweise, daß andere Anfänge unzureichend oder unrichtig seyen, erst auf die positive Begründung des Princips folgen und müssen von diesem selbst als dem höheren Bewußtseynsstandpunkt aus geführt werden.

Dessenungeachtet ist das Bedürfniß da, gleich anfangs so verständlich und überzeugend als nur immer möglich zu seyn, und daher kommt es, daß den meisten systematischen Lehrbüchern der Philosophie eine „Einleitung" vorausgeschickt wird. Und auch dieß könnte man gewähren lassen, wenn nur eine solche Hin- und Einleitung streng von dem System selbst als Ganzem geschieden, nicht unvermerkt oder ausdrücklich mit der Principlehre vermengt und identificirt würde. Aber merkwürdiger Weise findet man in allen neuern Werken dieser Art fast ohne Ausnahme, daß sie zwar unwillkührlich gleich auf den ersten Zeilen oder Seiten mit einer wenigstens vorläufigen Begriffsbestimmung der Philosophie anfangen, ohne die sie auch in der That gar nichts anfangen können, mithin in die Principlehre eingreifen, und dennoch diesen ersten Abschnitt als eine „Einleitung" bezeichnen. Dieß ist so herkömmlich und wird fortgeführt, gleich als ginge es gar nicht anders, ist aber doch nur ein altes, ohne nähere Besichtigung in Gebrauch genommenes Erbstück. Meist sind solche Einleitungen phänomenologischen

Inhalts, wie bei Hegel, und gehen von der ersten Bewußtseyns-stufe des menschlichen Bildungsprocesses, der sinnlich empirischen Gewißheit, aus, die aber dann im Verlauf des Systems selbst erst wieder begründet werden muß, woraus die Ansicht von einem Kreislauf entspringt, der als die wahre Ansicht gepriesen wird, nicht weil er die wahre ist, sondern weil er sich nothwendig aus jenem Ansatz ergeben hat. Oder der Ausgang vom Empirischen und sein Fortgang bis zur Selbsterfassung der Idee wird, wie von Krause, als „analytischer Theil" selbst in das System aufgenommen, behält aber doch nachher, auch wenn er sich vor der Idee beugen muß, von der aus wiederum „synthetisch" herabgestiegen wird, die Kraft und Bedeutung des die Wahrheit der Idee Begründenden, was nicht weggezogen werden kann, ohne sie selbst fallen oder so zu sagen in der Luft schweben zu machen, weil sie eben nicht gleich von vornherein als ihren Schwerpunkt in sich selbst tragend erkannt worden ist. Dieses sich in und für sich selbst Begründen ist es aber gerade, was dem Princip als solchem gleich im Anfange zukommt, und worin eben das enthalten ist, was man will, wenn man nicht blos ein Formal- sondern zugleich ein Realprincip der Philosophie fordert. Thut das die Philosophie nicht selbst, sondern wird sie selbst erst irgendwie von Anderem begründet, so wird damit nothwendig der Schein erzeugt, als seyen es die niederen Regionen des menschlichen Wesens, seine animalische Sensualität und die von dieser nothwendig vorausgesetzte materielle Natur, welche vermöge einer generatio aequivoca oder Selbstpotenzirung das höchste Princip erst erzeugen, aus sich hervortreiben und somit als das Absolute an sich zu Grunde liegen, woraus zuletzt die Vergötterung des Stoffs consequenter Weise sich ergeben muß. Die Schuld von alledem trägt die Methode, welche, um vom Niedern zum Höheren emporzukommen und „genetisch" (wie sie sagt) zu verfahren, durchgängig positive Principien und negative Bedingungen verwechselt.

Hier ist es jedoch unerläßlich vor allen Dingen gründlicher in die Bedeutungen der Worte „Anfang" und „Princip"

einzugehen und beide zu unterscheiden, wie schon Aristoteles zu verstehen giebt, wenn er die Worte ἀρχὴ καὶ αἴτιον häufig verbindet. Daß das Wort „Princip" noch eine andere Bedeutung habe als Anfang, giebt auch Wirth zu, identificirt aber sofort beide, weil sonst „Princip" nichts anderes bedeuten könne als „den Begriff desjenigen Seyenden, aus welchem alles andere Seyende als ursprünglich geworden und beständig werdend gedacht werde." Das Princip in diesem Sinne sey daher etwas Reelles, Seyendes, es sey das Realprincip „der objective Grundbegriff." Daß aber mit diesem Begriffe nicht der Anfang der Philosophie gemacht werden könne, das erhelle schon daraus, weil er nothwendig ein Begriff sey, dem ein Seyn als entsprechend angenommen werde, da er der Begriff eines Seyenden sey; aber ob das Denken überhaupt Denken eines Seyenden sey oder nicht, das sey eine Frage, deren Beantwortung jener Setzung eines Realprincips erst vorausgehen müsse. — Wenn der Sinn dieser Worte der ist, daß die Philosophie und die Wissenschaft überhaupt nicht mit einem objectiven Seyn anfangen könne, von dem wir noch keinen Begriff hätten, sondern immer nur mit einem Bewußtseyn, so versteht sich dieß von selbst und kann darüber kein Streit seyn. Ebendarum kann auch die Philosophie nicht unmittelbar theosophisch von Gott anfangen, wohin jene Definition des Realprincips zu deuten scheint, wenn es dasjenige Seyn bedeuten soll, „aus welchem alles andere Seyende als ursprünglich geworden und beständig werdend gedacht werde", also das absolute Princip oder objectiv Absolute.

Um vorerst bei dem Begriff des Anfangs stehen zu bleiben, so ist dieser eine Thätigkeit und zwar der erste Act oder Moment derselben, während Princip dasjenige selbst ist, was diese Thätigkeit anfängt, das Anfangende selbst. Man kann freilich, diese Unterscheidung nicht anerkennend, die Thätigkeit selbst absolut oder vielmehr abstract setzen, und so ergeben sich mehrere Bedeutungen des Wortes „Anfang": 1) die eines Werdens schlechthin im Sinne einer generatio originaria oder aequivoca, als canon sui, Selbstsetzung. Wer den Begriff des

Anfangs oder des Anfangens selbst zum Princip macht, wie ja auch schon versucht worden ist, wird genöthigt seyn von diesem Werden auszugehen. Aber über die Unzulässigkeit dieses Anfangs, der Philosophie zumal, besteht, wie ich glaube, wenigstens zwischen uns keine Differenz. Eine zweite Bedeutung, die transitive, die man mit dem Worte Anfang verbindet, ist, daß der Anfang das Erste bedeutet, womit die Philosophie anfängt thätig zu seyn, wenn und indem sie da ist, sey dieses Erste ein Gegenstand oder Stoff, an den sie sich unmittelbar wendet, oder sey es diese ihre Thätigkeit als erster Act selbst. Dieß ist es wohl, was Wirth unter Anfang versteht, und wogegen ich auch nichts einzuwenden habe, wenn man nur Anfang und Princip unterscheidet; es ist das τι, wovon Aristoteles spricht, wenn er sagt, jede ἀρχή müsse ἀρχή τινος seyn; denn die dritte Bedeutung ist eben die des Princips als desjenigen selbst, was anfängt thätig zu seyn, dessen Aeußerung oder Product jenes Zweite ist, und dieses verstehe ich unter Princip im Unterschied von Anfang. Wenn man gegen diese Unterscheidung einwenden wollte, daß diese Bedeutungen gar nicht getrennt werden können, daß die Philosophie sofort und an sich selbst ein thätiges Philosophiren und in keiner Weise ein dieser Actualität vorauszusetzendes ruhiges Wesen sey, so sind wir auch darin einverstanden, es ist aber nichtsdestoweniger nothwendig, daß man sich erst über die Bedeutung jener verschiedenen, wenn gleich einseitigen und in ihrer logisch abstracten Gesammtheit unwahren Begriffsmomente (nicht Begriffe) verständige.

Indem wir mit dieser Bemerkung nun zur Begriffsbestimmung des „Princips" übergehen, ist auch hier sofort zu unterscheiden unter Princip in voller eigentlicher Bedeutung (Begriff) und demjenigen Momente dieses Begriffs, welches, da der Begriff eben kein einfaches abstractes Moment ist, die erste oder principielle Stelle darin einnimmt, wobei gleich von vornherein zugestanden und festgehalten werden muß, daß diese Unterscheidung eine nur dialectische oder, wie man sagt, nur eine logische, keine metaphysische, d. h. keine solche ist, wodurch das Princip-

moment außer seiner Bezogenheit auf die beiden andern Begriffsmomente für sich allein, selbständig, χωριςὸν gesetzt, als existent betrachtet werden könne. Diese letztere Setzung wäre eine unerlaubte Abstraction, sie mag nun mit dem einen oder dem andern Momente, dem Seyenden oder dem Denken, dem Ideellen oder Reellen vorgenommen werden, und es entspringen aus diesem Proton-pseudos alle einseitigen Systeme, sowohl der Materialismus als der Idealismus und auch der dualistische sogenannte Real-idealismus, sofern er ein Versuch ist zweierlei Grundprincipien wieder zusammenzubringen in Eins.

Wenn man mit den meisten nachhegel'schen Philosophen darin einig ist, daß es mit einem blos formalen Princip der Philosophie nicht abgethan sey, sondern ein Realprincip verlangt werde, so hat man sich vorerst über die Bedeutung des Wortes Real und Realität zu verständigen; denn sicherlich ist damit nicht gemeint, daß man im Sinne der Empiristen, Sensualisten, Naturalisten und Materialisten darunter ein objectives materiell Seyendes, äußerlich Gegebenes verstanden wissen will, sondern ein subjectiv Reales oder Wirksames, Wirkliches. Realität wird freilich insgemein mit Wirklichkeit überhaupt verwechselt, gleich als ob diese nur die Uebersetzung jenes lateinischen Wortes wäre. Realität aber im eigentlichen engeren Sinne als terminus technicus der Philosophie bedeutet Dingheit (von res Ding) und beschränkt sich mithin auf die objectiven materiellen oder physischen Kategorien der Substantialität und Causalität der Ontologie, während Wirklichkeit und Wirksamkeit (obgleich das deutsche Wort Wirkung mit Ursache zusammengestellt wird) von weiterer Bedeutung ist, und sich ebensosehr auf die Energie der subjectiven geistigen Denk- und Willensthätigkeit anwenden läßt, so daß dem Geiste ebensosehr und in Wahrheit noch viel mehr Wirklichkeit zugeschrieben werden muß als den materiellen Dingen.

Ist nun in dieser letzteren Bedeutung von einem Real- oder Wirksamkeitsprincip der Philosophie die Rede, so muß dieses zwar nothwendig im Geiste liegen, aber man kann streng genommen doch nicht sagen, daß der Geist und das philosophi-

sche Princip bloße Wechselbegriffe seyen, zumal wenn man die Philosophie als „Wissenschaft" auffaßt. Der Geist ist nur insofern Princip der Philosophie, insofern er außer andern Thätigkeitsweisen auch diese specifisch-philosophische anfängt, also beziehungsweis. Unter Geist aber verstehen wir — ich wiederhole es — nicht blos die ideelle Thätigkeit desselben in abstracto, das Denken, sondern die tiefste Concentration der ganzen Persönlichkeit, welche man, in Eins gefaßt, auch „Gemüth" nennen kann und (nach Kant) genannt hat. Er ergreift sich aber in sich selbst als principielle, vermittelnde und zusammenschließende Thätigkeit, die als concrete Einheit eben sein Wesen, *οὐσία*, ausmacht, und als erstes, principielles Moment seiner selbst den Willen, das Princip der Freiheit oder unendlichen Selbstbestimmung des Geistes, die aber, sobald sie sich abstract für sich bethätigt, als schlechthinnige Spontaneität, sogleich an den Schranken anstößt, die sie practisch und theoretisch im Empfinden und Vorstellen findet; sie wird sogleich — und dieß ist psychologisch das Erste was sich ihr aufdrängt — gewahr, daß es ein Seyn außer ihr, ein in sich begründetes objectives Seyn, giebt. Das Willensprincip wird somit seine spontane Activität an dieser seiner Passivität inne, d. h. sich seiner als an sich freies Princip bewußt, aber ebensosehr und zugleich kann es auch nur des objectiven Seyns gewiß werden an seiner eignen Activität. Das erste phänomenologische Urtheil des Bewußtseyns, die erste Diärese, Diremtion oder Analyse ist daher diese Gegensetzung von Subject und Object, Denken und Seyn, die es dann im empirischen Wissen wieder zusammen nimmt, und ebenso kommt es auf jene beiden Coefficienten, wenn es vom Wissen oder von dem, was es unmittelbar Gewißheit nennt, zur Analyse von dessen Momenten fortgeht. Hier erst tritt die Skepsis in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes oder die (von Herbart sogenannte) niedere sinnliche Skepsis ein, der Zweifel, ob dem Vorstellen und Denken auch das objective Seyn entspreche oder nicht. Schon dieser Zweifel ist ein Secundäres, sofern er vorgängige unmittelbare Gewißheit, Meinung oder Glauben vor-

aussetzt, noch viel mehr aber jene tiefere gegen das Princip selbst sich wendende und die Existenz desselben — nicht aufhebende, aber — in Frage stellende, wie bei Cartesius. In keinem Falle aber ist der Zweifel dasselbe was Negation, sonst würde er selbst dogmatisch und hörte auf Zweifel zu seyn, er ist ein Mittleres zwischen Affirmiren und Negiren, ein in die Schwebe der Frage Stellen, und was er in Frage stellt, ist die Gewißheit des Wissens, mithin die Form desselben. Wäre die Skepsis eine principielle Negation, so wäre sie eine reine Austilgung alles Inhalts des Welt- und Selbstbewußtseyns, eine Zurückversetzung in absolute Bewußtseynslosigkeit; mit dieser aber anzufangen ist zugestandenermaßen unmöglich und das Vorgeben solcher „Voraussetzungslosigkeit" ist Selbsttäuschung oder Gedankenlosigkeit. Die Kritik nun, die sich einerseits zwischen dem Zweifel, andererseits zwischen dem unmittelbar vorfindlichen Bewußtseynsinhalt bewegt, negirt auch letzteren nicht ganz und gar, sondern berichtigt ihn nur, und aus ihrem Läuterungsfeuer geht das regulinische Metall der erkannten Wahrheit hervor; aber es entspringt nicht aus ihr, der positive Stoff muß ihr immer von vornherein gegeben seyn, sey es ein äußerlich empirischer, oder ein innerlich apriorischer, sey es ein unmittelbarer, roher oder ein schon zu empirischen Wissenschaften bis auf einen gewissen Grad verarbeiteter *).

Der Wille ist also auch Princip der Philosophie, da diese eine Thätigkeit und ein Erzeugniß des Geistes ist, aber, wie ge-

---

*) So sagt auch Herr Dr. Wirth (XXVII. p. 355) „Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung sind es, welche theils unmittelbar den sinnlichen Stoff liefern, der gemäß den Denkgesetzen gedacht, den Inhalt der sinnlichen objectiven Erkenntniß ausmacht, theils aber auch das Bewußtseyn der Objectivität der der Vernunft selbst a priori immanenten Kategorien vermittelt" u. s. w. — Liegt denn darin nicht dasselbe, was ich meine, wenn ich sage, die empirischen Wissenschaften geben das Material oder den Inhalt her, den die Philosophie kritisirt, verarbeitet, umgestaltet, systematisirt, harmonisirt, idealisirt? Und doch kann Wirth sich solche Aeußerungen, die er bei mir „grundfalsch" findet, nur durch eine gewisse Art von Geistesabwesenheit erklären!

sagt, beziehungsweis, mithin nicht sofern er Wille überhaupt ohne irgendwelchen bestimmenden Beisatz, sondern sofern er Weisheits- oder Wahrheitswille ist', denn mit diesem Prädicat wird die bestimmte Richtung des Willens oder m. a. W. sein specifischer Zweck als philosophischer Wille fixirt. Fassen wir aber diesen in's Auge, so muß auch sofort ein rein theoretischer subjectiver des Denkens, ein auf das Wollen gerichteter und ein eigentlich praktischer auf äußere objective Wirksamkeit bezogener unterschieden werden, mithin eine rein theoretische, wollende und practische Thätigkeit. Wenn wir nun die Philosophie principiell als „Weisheitswille" definiren (Ztschr. XXVI. p. 49), hypostasiren wir damit sie selbst nicht zu einer Person, sondern belassen sie in ihrer Sphäre als Thätigkeit, nämlich eben als Willensthätigkeit, geben ihr aber damit ein sogenanntes „reales", d. i. wirksames, weil nicht blos ideelles Moment. Die Philosophie wird damit ebensosehr Gesinnung wie Theorie.

Das Wort und der Begriff Princip gehört also in eine Reihe mit den verwandten aber nicht identischen Begriffen: logischer Grund und Folge, und metaphysisch objective Ursache und Wirkung, indem er als die Synthese von beiden dem Bereich der „Idee" im engern Sinne dieses Wortes angehört. Man kann demgemäß auch als das Zweckmoment der Philosophie die „Wahrheit" aufstellen, muß aber zugleich auch hier eine dreifache Bedeutung derselben unterscheiden 1) als subjective Richtigkeit des Denkens (logische Form der Idee nach Einheit, durchgängigem Zusammenhang und Totalität), 2) Wahrheit in gewöhnlicher oder gemeiner Bedeutung, nach welcher damit nur die formale Uebereinstimmung der subjectiven Vorstellungen und Begriffe mit dem objectiv Seyenden, dessen Abbilder sie sind, gemeint ist, aber unangesehen ob diese Objecte so sind, wie sie seyn sollen, sondern nur in ihrer schlechten, vielleicht nicht seyn sollenden unvollkommenen Wirklichkeit, so daß dabei nur auf die Congruenz der beiden Seiten im empirischen Erkennen aber ohne ästhetische und ethische Beurtheilung gesehen wird; und endlich 3) die eigentliche ideale Wahrheit, wo die objective Wirk-

lichkeit so ist, wie sie seyn soll, und damit zugleich der subjectiv berichtigten völlig widerspruchlosen Richtigkeit entspricht, womit die „Wahrheit" sensu eminenti oder Idealität (wohl zu unterschieden von subjectivem Idealismus) hergestellt und zur wirklichen Wahrheit geworden ist, was der absolute Zweck ist, worin sich der principielle Wahrheitswille versöhnt findet. Es ergiebt sich hieraus, daß diesem Willen zwar gleich anfangs das absolute Ziel vorschwebt, daß er es aber anfangs doch nur im Allgemeinen, formal und abstract zu bezeichnen weiß, indem er es Wahrheit nennt. Erst successiv im Fortschritt der Entwickelung des Systems erfüllt sich dieses Schema der absoluten Idee mit Inhalt, die Hülle mit Fülle, so daß die Wahrheit erst am Schluß des Systems durch Zusammennahme des Gesammtinhalts in widerspruchs- und lückenloser Harmonie (in der speculativen Theologie) sich seinem ganzen Inhalte nach entfaltet und als das Höchste offenbart, was der Mensch erdenken, erstreben, mitbewirken und mitgenießen soll und kann, als die concrete Idee der Heiligkeit, über welche, richtig verstanden, nichts Höheres mehr erfaßt werden kann, da sie Seligkeit, ethische Reinheit und objectiv-subjective Vollendung in Eins zusammenschließt, d. i. Synthesis der ästhetischen, ethischen und religiösen Idee ist.

Das Princip der Philosophie muß nun ein solches seyn, welches all diesen Inhalt vermittelst eines consequenten aber freien Entwickelungsprocesses aus sich vollständig hergiebt, 2) im Stande ist, denselben methodisch aus sich selbst zu entwickeln, also daß es zugleich Real- und Formalprincip, und 3) doch im Anfang, als Princip, unmittelbar dieser entwickelte Inhalt noch nicht selbst sey. Denn wollte man das Princip nicht in seiner, wenn gleich unentwickelten, doch entwickelungsfähigen Concretheit erfassen und als sufficient für solche Selbstentwickelung anerkennen, so bedürfte man mehrerer Principien, wenigstens zwei, ein subjectives Denk- und ein objectives Realprincip oder vieler objectiver Realprincipien, und verfiele somit dem Dualismus dergestalt, daß man anstatt eines Princips der Philosophie

nur eine vermittelnde reflectirende Thätigkeit ohne selbständiges Subject hätte, was der Fall ist, wenn man die Philosophie auf eine (empirische) Erkenntnißtheorie beschränkt und zur bloßen Verstandessache macht; oder man nähme zwar einen der principiell einseitig aufgefaßten Coefficienten, entweder das subjective formale Denken, und würde Idealist, oder das an sich bewußtlose reale Seyn, und würde Materialist, würde sich aber vergeblich quälen vom bloßen Denken (ohne Vermittelung des Willens) zum realen Seyn und Wirken den Uebergang zu finden, woraus der vergebliche Versuch des absoluten Idealismus, des Abfalls der Idee von sich selbst, u. s. w. entstanden, oder von dem materiellen objectiven Seyn aus zur Idealität zu kommen, woraus die mehr oder weniger phantastischen Versuche des antiken und modernen Hylozoismus oder der Selbstpotenzirung des Niederen zum Höheren und Höchsten entsprungen sind, deren methodischer Grundfehler in einer durchgängigen Verwechselung der beiden Begriffe der negativ basischen Bedingung (conditio sine qua non) d. i. der nothwendig vorauszusetzenden Substrate, und des positiven Princips besteht. Denn soll von unten auf construirt und vom abstract Leersten ausgegangen werden, so muß dieses Niedrigste und successiv jedes relativ Niedere, das nur die Basis oder den Stoff für Höheres abgiebt, selbst gleich wieder als das sich über sich selbst hinaustreibende positive Agens oder Princip betrachtet werden, ein Schein, der nur durch eine sophistische Escamotage der Begriffe nach dem methodischen Grundsatze: „determinatio et negatio unum idemque est," bewirkt wird, dem aber schon die alte Logik durch das Verbot der simplex conversio bejahender kategorischer Urtheile entgegentritt. Es wird dabei übersehen, daß die Kraft und der Anstoß zum Weiteremporgehen nicht im Objecte sondern immer nur im Subjecte liegt, das sich in jenem als in seinem Spiegelbilde nicht eher wiedererkennt, als bis es dasselbe sich gleich gemacht hat. Das sind aber phänomenologische Vorbildungsstufen für das Eintreten der Philosophie als solcher, welche sie dann, wenn sie eingetreten ist, als nothwendige Prämissen der menschlichen Geistes-

bildung, als negative Bedingungen ihres eignen Daseyns erkennt, aber nicht als ihr positives Princip.

Die Philosophie tritt allerdings nur da historisch und psychologisch auf, wo das selbstständige, spontane, „anfangende" Princip als Moment mitthätig ist, aber dieses Grundmoment reflectirt im Verlauf der Bildung des philosophischen Bewußtseyns sich nicht gleich anfangs mit voller Deutlichkeit und Bestimmtheit auf sich selbst; es hat anfangs, so zu sagen, genug daran, daß es sich eben als eigentliches Grundmoment bethätigt; es reflectirt zuerst vielmehr auf die Objecte, womit es zu thun hat, seyen es wirkliche, seyen es Gedankenobjecte, gesetzte Gedanken; sodann kritisch auf diese seine Thätigkeit und deren Art und Weise (Gesetze) des Ponirens, Negirens, Limitirens; der philosophische Trieb nimmt vorzugsweise seine eigene Methode, die Logik, und die Anwendung derselben auf's Gegebene, die Erkenntnißtheorie, sich zur Aufgabe, und diese ist kritische Wissenschaftslehre. Endlich aber hat er sich auch auf sich selbst, den Grundfactor oder das Princip selbst von alledem zu besinnen, und nun erst mit dieser Besonnenheit oder diesem radical principiellen Selbstbewußtseyn ist das Forschen auch das an und für sich, was es bis dahin nur an sich war, es ist jetzt erst Philosophie, und dieß ist der wahre wirkliche Anfang der Philosophie, derjenige, der jetzt, im Unterschied von früheren Anfängen, eintritt, mit seinem Eintreten erst die Philosophie wahrhaft begründet, ein ebenso inhaltlich wahres, wie formal gewisses „reales" System der Philosophie möglich macht, indem sie sich selbst als Wahrheits- oder zunächst als Weisheitswille, ideell-reell concret in sich selbst erfaßt und damit erkennt, daß eben dieses Princip auch schon alle vorhergegangenen Theorien und Systeme hervorgetrieben hat, ohne jedoch auf sich selbst als Hervortreibendes reflectirt und somit sich als Princip und Selbstzweck bei der Wurzel erfaßt zu haben.

Ueber den Zweckbegriff und seine Bedeutung für Naturwissenschaft, Metaphysik und Religionsphilosophie.

Von M. W. Drobisch.

Während in den Naturwissenschaften eine nicht unbeträchtliche Anzahl jüngerer Forscher bemüht ist, das Ansehen, dessen der Zweckbegriff bisher wenigstens noch innerhalb der Betrachtung der organischen Natur genoß, als ein unberechtigtes zu bestreiten und alle Teleologie aus der Naturforschung zu verweisen, ist in den jetzt vorherrschenden Richtungen der Philosophie, wie divergirend sie auch sonst seyn mögen, das Streben unverkennbar, diesen Begriff, als den Stein, den frühere Bauleute verworfen haben, zum Eckstein zu erheben, um auf ihn einen den religiösen Ansprüchen genügenden wissenschaftlichen Theismus zu gründen. Auch die Herbart'sche Schule hat sich in ihrer Weise an dieser Tendenz betheiligt, aber damit wenig Dank erworben. Man hat ihr mehr als einmal gesagt, in der Consequenz ihrer Metaphysik liege der Atheismus, sie komme mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie es unternehme, von dem teleologischen Princip zu Gunsten des Theismus einen tiefer eingreifenden Gebrauch zu machen, und die Herbeiziehung moralischer Glaubensgründe zur Befestigung der religiösen Ueberzeugung, selbst wenn diese probehaltig wären, sey ein ungenügender Ersatz für die Unfähigkeit ihrer metaphysischen Principien eine speculative Theologie zu erzeugen. Obgleich nun hierauf sowohl in dieser Zeitschrift als anderwärts schon Manches erwiedert worden ist, so haben sich doch die Angriffe immer wieder erneuert, und rechtfertigt sich dadurch auch eine neue Vertheidigung. Aber der Gegenstand ist überdies von viel allgemeinerem Interesse und größerer Wichtigkeit als die Sache einer einzelnen Schule. Es handelt sich dabei um die naturwissenschaftliche und philosophische Tragweite des Zweckbegriffs überhaupt. Wir wollen daher zuerst versuchen, diese Frage aus einem von bestimmten philosophischen Principien unabhängigen Gesichtspunkt zu beleuchten, und dann

die Stellung der Herbart'schen Philosohie zur Teleologie noch einmal in Erwägung ziehen.

Man kann von dem Zweckbegriff kaum reden, ohne an **Kant** anzuknüpfen, sey es um ihm beizutreten oder zu widersprechen, da dieser unter den Philosophen zuerst jenen Begriff in der Kritik der Urtheilskraft einer tiefer eindringenden Erörterung unterzogen hat. In Kant's Erkenntnißtheorie muß man überall zwei Partieen von sehr ungleichem Werthe unterscheiden. Die eine geht unmittelbar hervor aus seinem Philosophiren über die Thatsachen der Erfahrung und des Bewußtseyns, sowie über die Methodik der Mathematik und Naturwissenschaft, endlich aus seiner Kritik der philosophischen Systeme; in der andern sucht er sich die Resultate dieses Philosophirens psychologisch zurechtzulegen, sie auf die verschiedenen Zweige des Erkenntnißvermögens zu beziehen, die er ohne Arg von der Wolff'schen Psychologie übernimmt, wenn auch in einen geistreicheren Zusammenhang zu bringen sucht. Ist nun, wie schon längst Herbart ausführlich gezeigt hat, diese Hingabe an eine ganz ungenügende Hypothese, die wie eine baare Thatsache angesehen wird, das Unkritische in Kant's Kritik, so enthält dagegen das, was aus der ersten Quelle geschöpft ist, immer des Wahren, durch einen scharfen Blick und gesundes Urtheil Gewonnenen so viel, daß schon dadurch Kant's Werken ein unvergänglicher Werth gesichert ist. So verhält es sich nun auch mit seinen Untersuchungen über den Zweckbegriff. Man kann seine Unterscheidung der bestimmenden und reflectirenden Urtheilskraft, das angebliche Verhältniß beider zu Vernunft, Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit und das, was er dadurch über die Grenzen der Anwendbarkeit des Zweckbegriffs deduciren will, ganz bei Seite setzen und behält dann immer noch höchst schätzbare Resultate übrig, die sich unmittelbar auf eine scharfe Betrachtung des Gebrauchs gründen, den die Naturwissenschaft und, wie Kant meint, theilweise selbst die Mathematik, von diesem Begriffe macht. Kant hat hier, wie anderwärts, nur **das** allgemein philosophisch formulirt, was vor ihm im Besondern innerhalb der Naturwis-

senschaft bereits zur Geltung gelangt war; darum haben die Ergebnisse seiner Untersuchung eine weitere Bedeutung als die von Ansichten aus dem Standpunkt eines besondern philosophischen Systems. Diese Ergebnisse sind nun, großentheils mit Kant's eignen Worten ausgedrückt, folgende.

Zuvörderst ist zwischen blos relativen oder äußeren und inneren Naturzwecken zu unterscheiden. Wenn der Mensch das Pferd zum Reiten, den Stier zum Pflügen benutzt, wenn er die Wolle der Schafe, die Häute der Rinder, die Pelze andrer Thiere zu seiner Bekleidung, die Stämme der Bäume, Steine, Lehm, Kalk zur Erbauung schützender Wohnungen zweckdienlich findet, so ist diese Zweckmäßigkeit nur eine äußerliche; diese Thiere und Gegenstände werden hier zwar als Mittel für mögliche Zwecke verwendet, zu denen sie sich tauglich erweisen, aber es folgt daraus nicht, daß sie um dieser Zwecke willen da sind. Ebensowenig kann behauptet werden, daß, weil Pflanzen zur Ernährung mancher Thiere, diese wieder andern Thieren zur Nahrung dienen, der Mensch sowohl der Pflanzen als der Thiere zu seiner Existenz bedarf, darin schon der Zweck des Daseyns der Pflanzen und Thiere ausgesprochen sey. Wenn Thiere existiren sollten, so mußte es allerdings Pflanzen geben, wenn Menschen existiren sollten, Thiere und Pflanzen. Da aber das erstere durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere), obgleich sie hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige. Dagegen ist es etwas ganz andres, als die Existenz eines Dinges für Zweck der Natur halten, ein Ding seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen. Auf dieser Betrachtung beruht die innere Zweckmäßigkeit der Natur, wie sie sich in den Organismen zeigt. Ein organisirtes Product der Natur ist nun nach Kant ein solches, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Die Idee des Ganzen bestimmt die Form und Verbindung aller Theile. Jeder Theil ist sowohl durch alle übrigen als auch um der andern und des Ganzen

willen existirend und dadurch Werkzeug, Organ; was aber nicht genug ist, sondern er ist auch ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ. Ein organisirtes Wesen ist nicht blos Maschine: denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt). Durch Anwendung dieses Princips der innern Zweckmäßigkeit wird jedoch nicht ausgemacht, ob irgend etwas, das wir nach diesem Princip beurtheilen, absichtlich Zweck der Natur sey; die Naturwissenschaft abstrahirt gänzlich von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind. Das Princip der Zwecke ist endlich kein constitutives, sondern nur ein regulatives, ein heuristisches Princip für unsre Nachforschung. Wir haben den Beruf, alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen steht, dabei aber nie aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriff von Zwecken der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen. Wir können über den Satz, ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend urtheilen; nur soviel ist sicher, daß, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsre eigne Natur vergönnt ist, urtheilen sollen, wir schlechterdings nicht anders, als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zu Grunde legen können. Aber wenn man uns gleich einräumt, daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminirt habe, so ist doch dadurch unsre Erkenntniß der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche

die Principien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen und von denselben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können.

Wie viel von dieser Kantischen Theorie der Naturzwecke ist nun noch heutzutage als gültig für die Naturwissenschaft zu betrachten? — Um hierauf eine Antwort zu finden, untersuchen wir zuvörderst, in wie weit sich in den Naturwissenschaften der Zweckbegriff, die causa finalis unabweislich aufdrängt. Es ist anerkannt, daß die Wissenschaften von der anorganischen Natur, wie Physik, Chemie, Mineralogie, oder Astronomie, Geologie, Meteorologie rc., dieses Begriffs nicht bedürfen. Sie forschen alle nur nach den Bedingungen, den Ursachen gegebener Phänomene, und es ist einzig die causa efficiens, die hier in der Form von anziehenden und abstoßenden Kräften, in Verbindung mit den Molecülen der trägen und undurchdringlichen Materie, als Erklärungsprincip der Erscheinungen benutzt wird und ausreicht. Mit den Gesetzen der Wirksamkeit der Kräfte in Zeit und Raum, den Ausgangs- und Angriffspunkten derselben ist Alles gegeben, was zum Aufschluß der räthselhaften Mannichfaltigkeit der Formen und Bewegungen dieses Theils der Körperwelt nöthig ist. Zwar kann man auch hier Zwecke finden, aber es sind durchgängig äußerliche, den Dingen zufällige. Der Wechsel der Tageszeiten ist die Folge der Rotation der Erde um ihre Axe, der Wechsel der Jahreszeiten die Folge der schiefen Stellung ihrer Rotationsaxe gegen die Ebene der Bahn, die sie um die Sonne beschreibt. Bedenkt man nun, wie viel von diesen beiden periodischen Wechselerscheinungen abhängt, die Luftströmungen der Atmosphäre, die ganzen Witterungsverhältnisse, die Tauglichkeit eines großen Theils der Erdoberfläche zum Gedeihen von Pflanzen, die Bewohnbarkeit dieses Theils für Thiere und Menschen u. s. w., so kann man wohl auf den Gedanken kommen, die Erde drehe sich um eine gegen ihre Bahn geneigte Axe, damit in den gemäßigten und selbst noch in den Polarzonen lebendige, beseelte, vernünftige Wesen Platz finden können. Allein dieser Ansicht liegt die Präsumtion zum Grunde, daß dem

Lebendigen, Beseelten, Vernünftigen ein Werth zukomme, der sein Daseyn von selbst rechtfertige, die unbelebten Naturdinge aber an sich werthlos seyen und ihr Daseyn nur als die Bedingung der Möglichkeit des Lebendigen in seinen niedern und höheren Formen gerechtfertigt erscheine. Nichts ist aber gewagter als den objectiven Werth eines Dinges bestimmen zu wollen; und selbst wenn wir hierüber ein sicheres Urtheil hätten, so wäre damit noch lange nicht der Satz begründet: alles was seinem Begriffe nach objectiven Werth hat muß wirklich seyn. Jedenfalls ist jene Zweckbeziehung keine thatsächlich gegebene, in den Verhältnissen der Dinge zu einander liegende, sondern nur eine hineingetragene, und wir können nicht mehr behaupten als: weil die Erde um eine gegen ihre Bahn schiefe Axe rotirt, so ist der größte Theil ihrer Oberfläche bewohnbar, und wenn sie bewohnbar seyn sollte (was wir nicht wissen), so mußte sie um eine schiefe Axe rotiren. Selbst da, wo wir in der anorganischen Natur eine bemerkenswerthe Endwirkung aus gewissen Bedingungen hervortreten sehen, wie z. B. bei der Erhaltung der Formen der Krystalle, der festen Körper überhaupt, der Gestalt unsrer Erde, trotz ihrer Rotation, der mittleren Bewegungen der Planeten, trotz aller gegenseitigen Störungen, drängt sich uns der Begriff des Zweckes noch nicht mit Nothwendigkeit auf. In allen diesen Fällen löst die Stabilität des Gleichgewichts der die Form und Bewegungen bestimmenden Kräfte das Räthsel und beseitigt die Verwunderung. Neben den festen Körpern giebt es flüssige und luftförmige, die ihre Form nicht behaupten; ein rotirender, ursprünglich flüssiger Körper muß eine ellipsoidische Form annehmen, und wenn die Massenvertheilung in unserm Planetensystem eine solche ist, daß sie die ewige Dauer der mittleren Bewegungen und Bahngestalten zur Folge hat, so läßt sich wenigstens nicht die Ansicht widerlegen, daß dies nicht das Werk eines diesen Zweck beabsichtigenden intelligenten Urhebers, sondern nur der Erfolg eines günstigen Zusammentreffens von Umständen bei der mechanischen Bildung unsres Sonnensystems sey, indeß die Massen der Planeten von tausend andern selbstleuch-

tenden Weltkörpern gar wohl so vertheilt seyn können, daß für diese Systeme eine solche Stabilität der Bewegungen und Bahnen nicht besteht.

Zu anderen Resultaten führt nun allerdings die denkende Betrachtung der organischen Naturkörper. Jeder Organismus erscheint als ein in allen seinen Theilen thätiges Ganzes, das als Endwirkung die Erhaltung seiner selbst, theils als Individuum für eine begrenzte Dauer, theils als Art (species)*) durch Fortpflanzung erzielt. Auf Zweierlei richtet sich dabei die Forschung: zuerst auf die Bedingungen, die Ursachen, von denen jene Endwirkung abhängt, auf den Bau und die Leistungen der Organe und ihre Verbindung zu einem Ganzen; sodann auf die thatsächlich gegebene Entstehung und allmähliche Entwickelung des Organismus. Was die erstere Aufgabe betrifft, so springt die Untersuchung durchaus nicht sofort von den wirkenden Ursachen ab und auf Endursachen über; sondern, wenn der Physiolog sich z. B. Rechenschaft giebt, wodurch Sehen, Hören, Sprechen, Gehen, der Gebrauch der Hand, der Blutumlauf u. s. w. bei dem Menschen, oder das Fliegen der Vögel, das Schwimmen der Fische, das Athmen der Amphibien u. dgl. m. bedingt ist, so fragt er ebenso gut wie der Physiker nach den Ursachen, welche alle diese Phänomene bewirken, und die sich aus seinen Untersuchungen ergebenden Erklärungen sind ihrem Geiste nach von physikalischen nicht verschieden. Je tiefer aber hier die Forschung eindringt, um so mehr findet sie, daß auch die kleinsten und unscheinbarsten Theile der Organe bei den

*) Noch Blumenbach wollte species durch Gattung übersetzt wissen (Handbuch der Naturgeschichte. 10. Aufl. Vorrede), weil nur Thiere ein und derselben species sich fruchtbar begatten; wogegen er genus durch Geschlecht ausdrückte. Der naturwissenschaftliche Sprachgebrauch scheint sich jetzt, in Uebereinstimmung mit dem logischen, allgemein dafür entschieden zu haben, genus durch Gattung und species durch Art zu übertragen. In der That würde auch der Ausdruck „Erhaltung der Gattung" dem Gedanken Raum geben, als könne sich ein Organismus auch in einer derselben Gattung zugehörigen, ihm beigeordneten Nebenart fortpflanzen, was bekanntlich nicht geschieht.

Functionen derselben mitwirken, daß nichts umsonst da, nichts müßig ist, noch weniger ein Theil dem andern hinderlich im Wege steht, sondern daß sowohl die Theile der einzelnen Organe harmonisch zusammenwirken, als daß die Organe ein System bilden, in dem jedes Glied dem andern entweder vor- oder nacharbeitet, und von der Gesammtheit die zuvor bezeichnete Endwirkung, nämlich die der Reproduction des Organismus durch Assimilation und die Bedingungen der Erzeugung neuer Individuen derselben Art, erzielt wird. Auf diesem Wege ergiebt sich nun durch Induction und Analogie für jede weitere Nachforschung die Voraussetzung, daß in jedem Organismus jeder wesentliche Bestandtheil desselben für seine Gesammtleistung eine mittelbare Bedeutung, daß er einen, wenn auch noch so entfernten, Antheil an ihr habe, zunächst aber einen unmittelbaren Antheil an der Leistung des Organs, dem er zugehört. In dieser, der Leistung des Organs und mittelbar des ganzen Organismus angemessenen, ihr förderlichen Form, Thätigkeit und Stellung jedes wesentlichen Bestandtheils desselben besteht nun die Zweckmäßigkeit in dem Bau und den Verrichtungen der organischen Körper und ihrer Theile, die der Physiolog anerkennt und anerkennen muß. Es ist nicht eine Präsumtion, die ihn treibt, überall nach dem Nutzen zu fragen, den dieses oder jenes Gebilde eines Organs hat, sondern es sind die Resultate seiner regressiven Untersuchungen über die Erklärungsgründe der gegebenen Leistungen der Organe, die ihn nach den methodischen Regeln der Induction und Analogie auf die allgemeine Voraussetzung führen, daß hier nichts müßig und bedeutungslos ist, sondern Alles mitwirkt und in diesem Sinne Alles seinen Nutzen, seinen Zweck hat. Man kann nun aber deshalb nicht sagen, daß bei der Betrachtung der Organismen der Naturforscher nach den Endursachen greife, weil ihn die wirkenden Ursachen im Stiche ließen. Er giebt vielmehr diese niemals auf; auch verlassen sie ihn nicht, erweisen sich nicht unanwendbar; im Gegentheil leitet gerade ihr nachweisbares Vorkommen ihn erst auf die Anerkennung der Zweckmäßigkeit. Er

sieht sich nämlich zu dem Bekenntniß genöthigt, **daß die Einrichtung der Organismen eine solche ist, wie sie seyn müßte, wenn es zweifellos gewiß wäre, daß sie eine die Gesetze und Kräfte der Natur vollkommen durchschauende und beherrschende Intelligenz hervorgebracht hätte, damit sie durch ihre Endwirkung einen beabsichtigten Zweck erfüllen.** Die Voraussetzung, daß alle wesentlichen Bestandtheile eines Organismus einem Zwecke dienen, ist hiernach für den Naturforscher allerdings eine heuristische Maxime, ein regulatives Princip seiner Forschung, aber nicht eine blos subjective Annahme, zu der er etwa durch eine besondre Einrichtung seines Erkenntnißvermögens, oder durch das Bestreben, Einheit in die Mannichfaltigkeit und den Wechsel der Erscheinungen zu bringen, wo ohne dieses Princip keine zu erreichen wäre, getrieben wird; sondern es ist ein Princip von objectiver Gültigkeit, auf das ihn die Analyse der Erfahrung leitet, aus der er nach Analogie schließt, daß das Princip, das sich in allen untersuchten Fällen bewährt hat, auch in allen noch nicht untersuchten ähnlichen sich bewähren wird, ein Schluß, dessen Wahrscheinlichkeit sich durch jedes neue Gelingen der auf ihn basirten Untersuchungen steigert, indem dadurch die Zahl der Fälle, für welche die Annahme gilt, sich vermehrt und die Induction, auf der die Analogie ruht, sich erweitert und verstärkt.

Erscheint nun hiernach dem Naturforscher allerdings jeder Organismus wie ein mit weisester Berechnung auf Erreichung seiner Endwirkung angelegtes und in vollkommenster Weise ausgeführtes mechanisches Kunstwerk, dessen Theile sich zwar fortwährend abnutzen, aber auch zugleich wieder regeneriren, so ist damit doch keineswegs die absolute Gewißheit gegeben, daß ihm, gleich einem menschlichen Kunstwerk, eine vorausgegangene Idee zu Grunde liege, zu deren Verwirklichung die Intelligenz, die jene Idee concipirte, einen Plan entwarf und zur Ausführung brachte. Vielmehr lehrt zunächst die Erfahrung, daß jeder Organismus sich aus unscheinbaren Anfängen allmählich bildet und

entwickelt. Hiermit kommen wir auf die zweite Aufgabe, die die Betrachtung der Organismen an den Forscher stellt. Hat nun die Wissenschaft zur Lösung derselben, soweit es sich um bloße Feststellung von Thatsachen handelt, durch die Entwickelungsgeschichte vieler Organismen höchst werthvolle Beiträge geliefert, so ist sie doch zur Zeit von einer Theorie dieser Bildungen und Umbildungen noch unendlich weit entfernt. Sie hat noch keine Ahnung davon, welche physikalische, chemische oder anderweite Bildungskräfte es seyn mögen, welche aus den Stoffen, die in die Organismen eingehen, die Zellen formen, welche Kräfte dann diese zu bestimmten Configurationen aneinderreihen und weiter umgestalten, bis sie endlich diejenige Form annehmen, in der sie während der Lebensdauer des organischen Körpers und im normalen Zustande desselben beharren und die ihnen als Organen zukommenden gesetzlichen Functionen vollziehen. In ein noch viel tieferes Dunkel ist aber der Ursprung neuer Arten gehüllt, und nur so viel steht fest, daß in gewissen Epochen der Geschichte unsrer Erde sowohl neue Pflanzen- als Thierarten entstanden sind, von allen zuletzt der Mensch. Ob es jemals der Naturwissenschaft gelingen wird, einiges Licht in dieses Dunkel zu werfen, — wer mag das bestimmen wollen? Aber das philosophische, das rein menschliche Interesse fordert dazu auf, da uns hier alle Erfahrung verläßt, zu versuchen, ob nicht auf dem Wege des Denkens wenigstens einige feste Orientirungspunkte zu gewinnen sind. Die Entwickelungsgeschichte der Organismen ist von den Naturforschern, insbesondere aber von den Naturphilosophen, häufig benutzt worden, um die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, die sich an ihnen kund giebt, herabzustimmen. Diese Bewunderung, meinte man, müsse aufhören, sobald man das Bestehende als ein Gewordenes zu begreifen gelernt habe. Aber macht uns die Beschreibung jener allmählichen Metamorphosen das Entstehen begreiflich? Keineswegs! Wir kommen dadurch wohl zu der Erkenntniß, daß solch ein kunstvoller Bau sich aus sehr einfachen Grundformen durch stetige Uebergänge nach und nach

bildet, aber zu der Einsicht der Bedingungen, der Ursachen, der bildenden Kräfte gelangen wir dadurch nicht, und jene successiven Metamorphosen erscheinen uns nicht weniger wunderbar als die simultane Gestaltung des fertigen Baues. Gleichwohl ist nicht der geringste Grund vorhanden, daran zu zweifeln, daß auch dieses Werden der organischen Gebilde, ja selbst das Entstehen neuer Gattungen das Werk von Naturkräften sey, die nach bestimmten Gesetzen wirken und bei gewissen Combinationen von Umständen diese Producte mit Nothwendigkeit hervorbringen müssen. Kennten wir sie nun, würde wol dann die Bewunderung jener Zweckmäßigkeit, die Verwunderung über ihr Vorhandenseyn aufhören, würde dann der Gedanke, daß ihr ein Plan, eine Absicht zu Grunde liege, völlig beseitigt und Alles auf bloße Naturnothwendigkeit zurückgeführt seyn? Schwerlich! Wir wollen uns an einer Analogie zu orientiren suchen. Eine Flinte ist ein Werkzeug, das uns nur begreiflich wird, wenn wir erkennen, wie alle seine Theile in solcher Weise gestaltet und zusammengesetzt sind, daß die Leistung des Ganzen, der Schuß, nach vorangegangener Ladung und darauf folgendem Losdrücken des Hahns vollständig bedingt wird. Wir schließen nun in der Regel aus diesem Bau und seiner Wirkung, daß diese Wirkung dem Bau als beabsichtigter Zweck zum Grunde liege, daß der Erfinder des Werkzeugs von diesem Zwecke ausgegangen, die Mittel zu seiner Erreichung ersonnen, sie sodann in Ausführung gebracht und zusammengesetzt habe, und auf diese Weise das Werkzeug entstanden sey. Nun berichteten aber vor Kurzem Zeitungsblätter, daß man in Amerika eine Maschine erfunden habe, die Flinten fertige und deren an einem Tage 500 herzustellen im Stande sey. Gesetzt nun die uns vorliegende Flinte wäre ein Product einer solchen Maschine, so war unsre Erklärung ihres Ursprungs unrichtig, denn sie ist hiernach nicht durch menschliche Ueberlegung und Geschicklichkeit, sondern durch blinde mechanische Nothwendigkeit hervorgebracht worden, und wenn wir annehmen, die Maschine sey so vollkommen, daß sie menschlicher Beihülfe in keiner Weise bedürfe, so hört mit der Einsicht in

ihren Mechanismus die Bewunderung des zweckmäßigen Baues der Flinte auf, denn er konnte nicht anders werden als er ist. — Allerdings! Aber ist denn damit die Bewunderung überhaupt aufgehoben? Mitnichten! Sie geht nur von dem Product der Maschine auf diese selbst über und wird hier einen viel reichhaltigeren Stoff finden und daher in um so höherem Maße hervortreten. Dasselbe würde geschehen, wenn auch diese Maschine selbst wieder das Product einer andern wäre, und es wird uns zuletzt doch nichts andres übrig bleiben, als endlich eine erfindende, durch die Erfindung die Verwirklichung eines Zweckes beabsichtigende Intelligenz vorauszusetzen. Wiewohl nun dieses Gleichniß insofern nicht auf die Natur anwendbar ist, als diese nicht durch äußere Bearbeitung der Stoffe organische Gebilde hervorbringt, so äudert dieser Unterschied doch nichts Wesentliches an der Sache. Will man die Entstehung der Organismen aus eigenthümlichen Bildungstrieben oder Bildungskräften erklärt wissen (deren Gesetze freilich noch Niemand entdeckt hat), so liegt in ihnen virtuell gebunden die ganze künftige Gestaltung, die dann durch Freiwerden jener Kräfte, durch Expansion jener Triebe hervorgehen wird; aber diese Kräfte und Triebe sind nicht minder räthselhaft als das, was sie erklären sollen. Glaubt man aber allein mit physikalischen und chemischen Kräften auskommen zu können (was noch nicht entfernt durch die That bewiesen ist), so müßten jedenfalls noch eigenthümliche Dispositionen, wie etwa Anordnung und Lageverhältnisse der materiellen Elemente, hinzukommen, ganz besondre Combinationen jener Kräfte statt finden, damit statt blos anorganischer Formen und Veränderungen der Materie sich ein organischer Bildungsproceß einleite; und dann werden jene Dispositionen das seyn, was auf's neue als zweckmäßig erscheint. Jede Verbindung und Anordnung von Kräften und Stoffen, die in Absicht auf die daraus hervorgehenden Folgen den Typus der Zweckmäßigkeit an sich trägt, stellt sich immer als einen besondern Fall unter unzählig andern möglichen dar, die nicht diese Endwirkung hervorgebracht haben würden. Kämen solche Fälle in der Natur

vereinzelt vor, so möchte man sie allenfalls in demselben Sinne als ein Spiel des Zufalls bezeichnen, wie, wenn man etwa da oder dort einen Kiesel findet, der einem Beil oder Hammer, einem Finger oder Zahn ähnlich sieht, dies ein Naturspiel nennt, d. h. für ein Product günstig zusammengetroffener Umstände ansieht. Da uns aber in der organischen Natur eine reiche Fülle der mannichfaltigsten Körperformen von höchst zweckmäßigem Bau und Leistungen vorliegt, die ganze Reihen und Systeme bilden, so ist weder die Annahme eines zufälligen ersten Ursprungs derselben, noch die, daß sie allein die Folge allgemeiner mechanischer und chemischer Wirkungsarten seyen, ein nur einigermaßen genügender Erklärungsgrund. Gebilde von einfach geometrischer Regelmäßigkeit, wie die Figuren der Himmelskörper oder der Krystalle, mag man aus dem letzteren Princip begreiflich finden, nicht aber die sinnigen künstlerischen Formen der Pflanzen- und Thierwelt in ihrer innern Zweckmäßigkeit und freien Schönheit. Es bleibt daher nichts andres übrig, als sie ihrem letzten Grunde nach, für das Werk einer weisen Absicht und damit einer Intelligenz anzusehen, die, da es noch keinem gründlichen Forscher gelungen ist, die Natur zu meistern, vielmehr die Forschung von ihr fortwährend die überraschendsten Belehrungen empfängt, menschliches Wissen und Können mindestens weit überragen muß. Jede andre Erklärungsart ist dieser gegenüber im höchsten Grade unwahrscheinlich. Erkennen wir nun hiermit diese Erklärungsart für die einzig zulässige an, so kann und soll doch damit nicht gesagt seyn, daß die Erklärung selbst in wissenschaftlicher Genauigkeit entwickelt werden könnte. Die Naturwissenschaft wenigstens muß für alle Zeiten auf jeden Versuch dieser Art verzichten; denn wenn sie auch andre als blos äußerlich wirksame Kräfte anzuerkennen sich künftig genöthigt sehen sollte, so bleiben dies doch immer Naturkräfte; auf die Erkenntniß der Geisteskräfte des Urhebers aller Zweckmäßigkeit und der Art und Weise, wie sie auf die Materie bei der Schöpfung der Organismen gewirkt haben mögen, kann sie aber durch noch so tief eindringende Untersuchungen niemals geleitet werden.

Ist es nun gelungen, im Vorstehenden darzustellen, in welcher Weise der besonnene Naturforscher Naturzwecke anerkennt und welche Consequenzen daraus zu ziehen er sich für berechtigt hält, so zeigt sich in der That in allen wesentlichen Punkten Uebereinstimmung mit dem, was Kant lehrt. Denn Kant giebt 1) durchaus zu, was vielfach verkannt wurde, daß in dem Bau und der Lebensthätigkeit der Organismen innere Zweckmäßigkeit objectiv gegeben ist, d. h. die Organe und ihre Theile so gebildet sind und zusammenwirken, wie es seyn müßte, wenn es gewiß wäre, daß ihre Leistungen und Einrichtungen eine Intelligenz beabsichtigt und in's Werk gesetzt hätte. Freilich hat diese Objectivität, wie alle Objectivität, für Kant, vermöge seines formalen Idealismus, ihren Grund nur in dem Erkenntnißvermögen; aber er ist doch entschieden der Ansicht, daß diese Zweckmäßigkeit eine gegebene, nicht blos eine individuell-subjective Auffassung der Erscheinungen, nicht, wie bei blos äußeren Zwecken, eine in die Natur hineingetragene ist. 2) Kant erkennt, daß durch die thatsächlich gegebene Zweckmäßigkeit eine allgemeine heuristische Maxime motivirt wird, nämlich die, bei allen organischen Gebilden nach ihrer Zweckbeziehung, ihrem Nutzen zu forschen. 3) Er kann auch auf die Beistimmung des Naturforschers rechnen, wenn er behauptet, daß wir darüber, ob ein nach Absichten handelndes Wesens jenen Naturzwecken zum Grunde liege, objectiv, d. i. mit absoluter Gewißheit gar nicht, weder bejahend noch verneinend urtheilen können; daß jedoch, wenn wir hierüber ein Urtheil abgeben sollen, wir die Frage nicht anders als bejahend beantworten können *). Nur darüber scheint er sich hierbei nicht völlig klar geworden zu seyn, daß es eine objectivgültige Wahrscheinlichkeit ist, die uns zu diesem Urtheil bestimmen muß **). Der Naturforscher wird ihm

*) Kritik d. Urtheilskr. §. 68. a. E.

**) Weil Kant dies verkennt, ist ihm das Motiv zu diesem Urtheil nur das, dadurch ein Princip der größtmöglichen Natureinheit zu gewinnen. Vgl. Kritik der r. Vernunft, gegen das Ende der transcendentalen Elementarlehre (Werke, herausg. v. Hartenstein, II, S. 529.).

endlich auch 4) darin beitreten, daß selbst dann, wenn diese Wahrscheinlichkeit sich zur Gewißheit erheben ließe, die Erkenntniß der Natur davon keinen Vortheil ziehen könnte, daß sich also von dem teleologischen Princip kein constitutiver Gebrauch machen läßt.

Dieser Einklang mit der Naturforschung hat jedoch Kant nicht vor dem Tadel der Philosophen zu schützen vermocht. Allerdings kann man neben dem, was wir hier als den Kern seiner Lehre zusammengestellt haben, bei ihm noch manches Andre finden, wogegen sich gegründete Bedenken erheben lassen; und Herbart hat gewiß nicht ganz Unrecht, wenn er sagt *), Kant befinde sich in Ansehung der Teleologie nicht sowohl in einem festbestimmten Irrthum, als in einer Schwankung unreifer Gedanken. Sicher gehören solche Sätze dahin, wie die, „daß, um einzusehen, ein Ding sey nur als Zweck möglich, erfordert werde, daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sey", oder „daß die Natur sich selbst organisire." Aber Herbart thut in seiner Kritik Kant doch auch Unrecht. Wir können z. B. durchaus nicht finden, daß Kant die „Teleologie mit Geringschätzung behandle"; weder aus der Beurtheilung des teleologischen Beweises in der Kritik d. r. Vernunft, noch aus der Kritik der Urtheilskraft vermögen wir dies herauszulesen. Vielmehr schätzt sie, unsers Bedünkens, Kant ohngefähr eben so hoch wie Herbart, nur macht uns der letztere klar, daß die Anerkennung der Naturzwecke auf einer nicht blos subjectiv, sondern objectiv gültigen Wahrscheinlichkeit beruht. Ich muß bekennen, daß mir selbst früher der Unterschied zwischen Kant und Herbart hinsichtlich der Beurtheilung des Werthes der Teleologie größer vorgekommen ist, als ich ihn jetzt noch finden kann. In offenbarem Irrthum befindet sich aber Herbart, wenn er als den Ausdruck der Kantischen Antinomie der Urtheilskraft ansieht den Satz: „alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich", verbunden mit dem Gegensatz: „einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht

*) Metaphys. I, S. 101.

möglich." Die Antinomie setzt Kant *) vielmehr ganz deutlich in den Satz: „alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß, als nach bloßen mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden" und seinen Gegensatz: „einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden." Die Sätze dagegen, welche Herbart anführt, sind die, von denen Kant sagt, daß wenn man die vorstehenden regulativen Grundsätze für die Nachforschung in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst, verwandelte, sie dann so lauten würden. Er fügt hinzu, daß dies dann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft seyn würde; die Vernunft könne aber weder den einen noch den andern dieser Grundsätze beweisen. Die entgegengesetzten Sätze endlich, die er als Maximen der Urtheilskraft aufstellt, findet er selbst bei weiterer Untersuchung in Wahrheit gar nicht widersprechend und löst die Antinomie auf, indem er sie für einen nur scheinbaren Widerstreit erklärt **). — Ganz besondern Widerspruch hat, nicht sowohl bei Herbart als bei allen andern späteren Philosophen, Kant's Beschränkung des Zweckbegriffs auf den blos regulativen Gebrauch gefunden. Dieser Opposition liegt theils das schon gerügte Mißverständniß zu Grunde, als ob für Kant der Zweck „kein Princip der Ergründung, sondern nur ein Princip der bequemen Uebersicht" †) wäre, theils die bestimmte Absicht, diesen Begriff der Metaphysik einzureihen und durch ihn im Sinne des Aristoteles den Begriff der wirkenden Ursache zu ergänzen, dadurch aber zuletzt zu einem speculativen Theismus zu gelangen. Diese Absicht ist gut gemeint, aber stehen ihr auch die nöthigen Mittel zur Erreichung eines so hohen Ziels zu Gebote? Die Antwort auf diese Frage zu finden, wenden wir uns an den Philosophen, der, in ähnlicher Weise wie Kant und Herbart, mit dem Bekenntniß schließt, daß „es uns

*) Krit. d. Urtheilskr. §. 70.

**) Vgl. mit §. 70 d. Kr. d. U. §. 78, besonders den Schluß dieses §.

†) Worte Trendelenburg's s. log. Unters. II, S. 49.

nicht gegeben ist, mit derjenigen logischen Nothwendigkeit das Wesen Gottes zu entwickeln, mit welcher der Geist die endlichen Dinge zu durchdringen vermag", an Trendelenburg *), der aber doch, wohl bekannt mit allem auf den Zweckbegriff sich beziehenden Thatsächlichen und gerade hierauf sich zu stützen versuchend, in diesem Begriff nicht nur ein wesentliches Element, sondern geradezu den Schlußstein der Metaphysik findet und Herbart hart darüber tadelt **), daß er den Zweckbegriff nicht in ähnlicher Weise wie die Begriffe des Seyns und der Veränderung, der Substantialität und Causalität, der Materie und des Ichs, als Erkenntnißbegriff untersucht und bearbeitet habe.

Prüfen wir zunächst das, was Trendelenburg aus dem Thatsächlichen ziehen zu dürfen glaubt. Bei der Erklärung der Entstehung der Organismen, so behauptet er †), erweise sich die wirkende Ursache als ohnmächtig; die schaffende Natur umschließe ihre Werkstatt so sorgsam, als wolle sie gleichsam die Möglichkeit abschneiden, an eine Erklärung aus der wirkenden Ursache zu denken. Das Auge bilde sich im Dunkel des Mutterleibs, um geboren dem Lichte zu entsprechen, ebenso sey es mit den übrigen Sinnen; nicht das Licht habe das Gesicht erregt, noch der Schall das Ohr, noch das Element, in dem sich das Geschöpf bewegen soll, die Bewegungswerkzeuge; aber die Organe seyen für diese Erscheinungen da; die Organe fielen mit ihrer Thätigkeit unter die wirkende Ursache, aber mit ihrem zweckverkündenden Baue unter das Gesetz ihrer eignen Wirkung. Der „Gedanke" und zwar der gewollte Gedanke liege hier als das Erste der Erscheinung zu Grunde, er sey mitten unter die Dinge gestellt und setze sie voraus, wie sie ihn voraussetzen; wenn er baue und dadurch den Zweck erreiche, so sey er zugleich wirkende Ur-

*) Log. Untersf. II, S. 350.

**) Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben, in den Monatsberichten der Berliner Akademie, Novbr. 1853; jetzt abgedruckt in T.'s historischen Beiträgen zur Philosophie. II. S. daselbst besonders S. 342 ff.

†) Log. Untersf. II. S. 26 ff.

sache, er sey mit den wirkenden Ursachen eins und richte sie, daß sie ihm dienen. „Diese Durchdringung von Zweck und Kraft, von Denken und Seyn“ — so heißt es S. 31 — „ist daher ebensosehr das einfache Factum, als die Voraussetzung alles Verständnisses desselben. Diese Durchdringung stellt sich am anschaulichsten im Samen dar. Der Same ist das vorgebildete Ganze. Wenn er befruchtet den natürlichen Reizen hingegeben ist, so entwickelt er sich. Von dem Keime bis zur Blüte ist in der Entwickelung der regierende zusammenhaltende Zweck und die aneignende hervortreibende Kraft eins und dasselbe. Es mag scheinbar nur die wirkende Ursache thätig seyn, da die Entwickelung wie eine Bewegung blindlings abzulaufen scheint; aber die Entwickelung geschieht von innen und behauptet den Zweck. Es steht die Kraft im Dienst des Zweckes.“ Wir wollen mit Trendelenburg darüber nicht rechten, ob es so gewiß sey, wie er annimmt, daß das Auge im Mutterleibe sich bilde für den zukünftigen Zweck des Sehens, das Ohr für den des Hörens u. s. f. und ob die Ansicht, die sich begnügt zu sagen, das Auge sehe, das Ohr höre, weil und nachdem es bei der Ausbildung des Fötus sich so gestaltet habe, daß es zum Sehen, resp. Hören befähigt ist, so unmöglich sey, daß sie keine Widerlegung verdiene; wir wollen ihm jedenfalls zugeben, daß die erstere Auffassung die richtigere, die bei weitem wahrscheinlichere ist. Aber viel zu viel behauptet er, wenn er die wirkende Ursache hier ohnmächtig nennt; sie ist nach seiner eignen Darstellung im Nachfolgenden nur nicht allein zureichend. Der „Gedanke“, d. i. die causa finalis, soll ja die causa efficiens „richten“, diese jener „dienen“ als Mittel; umgekehrt würde vielmehr der Gedanke allein „ohnmächtig“ seyn ohne die wirkende Ursache. Wenn man nun aber auch zugiebt, daß bei der Entwickelung des Samens außer den physikalischen und chemischen Kräften noch etwas Andres vorhanden ist, was diese Kräfte in solcher Weise dirigirt oder verwendet, daß durch ihre Wirkung oder Mitwirkung eben ein organischer Körper ausgebildet wird, kann man dies ohne Weiteres einen „Gedanken“

nennen? Gewiß kann man mindestens dem Samen nicht im eigentlichen Sinne einen solchen, eine bewußte Vorstellung, und noch weniger einen Willen beilegen, vermöge dessen er diesen Gedanken zu realisiren strebte. Liegt in dem befruchteten Samen ein Streben sich in einer gewissen Form zu entwickeln, so ist doch sicher dieses Streben, sowie das Ziel, auf das es gerichtet ist, kein bewußtes, dieses kein Gedanke, jenes kein Wollen, es kann nur als ein blinder Trieb und damit als Naturkraft angesehen werden. Zwar wollen wir damit nicht Natur- und Geisteskräfte, wie Aeußeres und Inneres, einander entgegensetzen; denn uns sind ja alle Kräfte innere Zustände von einfachen Realen. Aber nicht alle solche Zustände sind in allen Realen bewußte, und die latenten Spannungen, die wir da annehmen müssen, wo Gleichgewicht von mechanischen oder chemischen Kräften statt hat, sind gewiß bewußtlose Zustände der materiellen Elemente. Auch jene im unbefruchteten Samen verborgenen Bildungstriebe können wir uns nicht anders denken als etwa nach Analogie von Kräften, die sich das Gleichgewicht halten, daher nicht zur äußern Erscheinung kommen, sondern solange als ein gebundenes Streben zu bewegen bestehen, bis durch äußere Einwirkungen ihr Gleichgewicht aufgehoben wird, und ihre Wirksamkeit nun in Bewegungen sich äußert. Die Form des Systems dieser Kräfte und der Elementartheile, auf deren gegenseitigem Verhalten sie beruhen, wird dann die Bewegungen prädestiniren, die dem aufgehobenen Gleichgewicht folgen, etwa so wie die Schwingungen eines anfangs durch einen Widerstandspunkt in schiefer Lage erhaltenen Pendels, nach Beseitigung des Widerstandes, durch die Kraft der Schwere, die Länge des Pendels, die Größe des Winkels, den es in der anfänglichen Lage mit der Verticallinie macht, u. s. w. prädestinirt wird. Man kann sich also wohl denken, daß die Entwickelung einer Pflanze aus ihrem Samen durch präformirte innere Zustände ihres Samens prädestinirt ist, wobei natürlich die äußeren Einwirkungen mitbedingend seyn müssen. Von einem formbestimmenden Gedanken zu reden, ist aber ein Sprung, der durch das

thatsächlich Gegebene durchaus nicht gerechtfertigt wird. Freilich bedürfen jene präformirten und prädistinirenden inneren Zustände selbst wieder einer Erklärung, denn mit ihnen stellt sich nur ein neues Problem für das erste ein. Diese Erklärung würde zunächst dahin gehen müssen, nachzuweisen, daß und warum in dem durch die Entwickelung der Pflanze erzeugten Samen sich dieselben innern Zustände wiederholen, von denen jene Entwickelung ausging. Damit wäre nun zwar das Problem der Fortpflanzung, aber noch nicht das der ersten Entstehung einer Art gelöst, und die Aussichten zur Lösung desselben liegen in noch viel unermeßlicherer Ferne als die des Problems der Fortpflanzung. Müssen wir nun, aus den oben angeführten Gründen, hier allerdings zuletzt bei dem allgemeinen Gedanken Beruhigung fassen, daß alle Zweckmäßigkeit, die sich in der Bildung und Entwickelung der Organismen verräth, in letzter Instanz auf einen geistigen Urheber und dessen Denken und Wollen zurückzuführen sey, also auf gewollte göttliche Gedanken, so sind doch diese Gedanken durchaus *nicht* den Organismen *immanent*, in *unmittelbarer* Weise in ihnen gegenwärtig und wirksam; denn der bewußtlosen Materie selbst, sey sie organisch oder anorganisch, können wir Denken und Wollen nicht beilegen. Damit fehlt aber in der Natur ganz ein durch Erfahrung gegebenes Subject *), von dem dieses Denken und Wollen ausgehen könnte, und eben darum ist der Zweck als *beabsichtigter* durchaus kein un-

*) Die Natur selbst als dieses Subject zu betrachten, wie geschieht, wenn man von der Weisheit der Natur spricht, ist ein unfertiger Halbgedanke, durch den man sich der Entscheidung zu entziehen sucht, ob die göttliche Intelligenz der Natur unmittelbar immanent ist, oder in dieser nur mittelbar, durch ihre Wirkungen, sich zu erkennen giebt. Kant lobt zwar diese Ausdrucksweise (z. B. in d. Krit. d. U. §. 68), als eine solche, die weder aus der Natur ein verständiges Wesen machen wolle, (was ungereimt wäre), aber sich auch nicht erkühne, ein andres verständiges Wesen über sie als Werkmeister zu setzen, was, seiner Meinung nach, vermessen seyn würde; sondern es solle dadurch nur eine Art der Causalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden. Allein diese skeptische Zurückhaltung steht dem Naturforscher besser an als dem Philosophen.

mittelbar gegebener Erkenntnißbegriff, wie Causalität und Substantialität. Eine Thatsache ist es zwar, daß Vieles in der Natur, mit Herbart zu reden „zum Zwecke trifft“, nicht aber daß es „ausgeht von einem Zwecke, welcher zuvor gedacht, gewollt und ausgeführt wurde von einem wirksamen Geiste.“ Eben darum ist für Herbart der Zweckbegriff kein solcher, den die Metaphysik bearbeiten könnte. Kaum können wir glauben, daß es Trendelenburg's Meinung sey, die organische Materie als solche denke und wolle, jeder organische Körper habe eine Seele, die ihn baue und erhalte; wohl aber scheint seine Ansicht dahin zu gehen, daß der durch die Natur sich verbreitende Geist Gottes es ist, dessen Denken und Wollen unmittelbar jene Gestaltungen hervorbringt, oder vielmehr, daß die ganze Natur in Gott eingetaucht ist. Denn der letzte Abschnitt seiner logischen Untersuchungen schließt mit dem Satze: „der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seyns.“ Damit ist nun das Princip des Pantheismus vollständig anerkannt; denn Gott ist hiernach nicht nur das der Welt immanente wirksame Princip, sondern auch die Eine und alleinige Substanz der Welt. Und wenn auch zunächst nur die Vielheit der göttlichen Gedanken der Vielheit der Dinge substantiell zu Grunde liegen soll, so läßt doch die Zumuthung, „aus der Einheit des Gedankens die Vielheit des Realen zu bestimmen“ nicht daran zweifeln, daß sich für T. zuletzt Alles in Einer Substanz zuspitzt. Uns aber ist die Forderung, das Seyn aus dem Denken, das Viele aus dem Einen abzuleiten, eine unerfüllbare, weil ungereimte, worüber wir uns schon mehr als einmal ausgesprochen haben.

Aus aller Naturbetrachtung, sowohl des Ganzen als Einzelnen, vermögen wir nicht den vollständigen Zweckbegriff zu schöpfen. Dieser offenbart sich nur in dem Bewußtseyn unsers eignen Denkens und absichtlichen Handelns. Hier übersehen wir klar den Unterschied und dabei doch auch den Zusammenhang der causa finalis und causa efficiens. Zwei Reihen von Wirkungen schließen sich da an einander. Eine Reihe psychischer Wirkungen geht aus von dem gewollten Zweckgedanken.

Dieser bewirkt durch psychische Reproductionen, Combinationen und Reflexionen die Erfindung und Auswahl von Mitteln, die geeignet erscheinen den Grundgedanken äußerlich zu verwirklichen. Das Wollen dieses letzteren führt zum Wollen der Mittel als der Bedingungen seiner Verwirklichung, und die Herrschaft unsers Wollens über die Bewegungen unsers Leibes bringt nun in den Handlungen eine zweite Reihe physischer Wirkungen hervor, die, wenn sie den gewählten Mitteln, und diese dem Zwecke, dem Grundgedanken, entsprechen, mit der Erreichung des absichtlich gewollten Zweckes schließt. Allen diesen Wirkungen, von der ersten psychischen bis zu der letzten physischen, liegen Glied vor Glied causae efficientes zu Grunde, und an einen specifischen oder gar generischen Unterschied zwischen diesen und der Finalursache, dem Zwecke, ist nirgends zu denken, obwohl psychische und physische Causalitäten wesentlich verschieden sind; es ist aber kein Grund vorhanden, nur die letzteren als causae efficientes anzusehen. Causa finalis heißt nur eine solche psychische causa efficiens, die in der Form eines gewollten Grundgedankens, durch die Zwischenglieder psychischer Wirkungen (der zweckdienlichen Mittel), physische causae efficientes in solcher Weise in Bewegung setzt, daß deren Endwirkung dem Inhalte jenes Grundgedankens adäquat wird, der als gewollter die erste und anfängliche causa efficiens des ganzen Verlaufs von zusammenhängenden Wirkungen ist. Der Grundgedanke, der Zweck ergreift also nicht sofort unmittelbar die physischen Ursachen, durch deren Zusammenwirken er sich materiell verwirklicht, sondern er zieht erst durch psychische Wirkung die Gedanken der Mittel herbei, die wiederum weder explicite noch implicite, weder wie die Einheiten in der Zahl, noch wie der Flächentheil im Ganzen, in ihm liegen. Es entsteht also weder die Vielheit der blos gedachten, noch die der in's Werk gesetzten Mittel aus der Einheit des Grundgedankens. — Soll es nun unternommen werden, Naturzwecke als absichtlich gewollte begreiflich zu machen, so bleibt nichts übrig, als dabei ein Analogon zur menschlichen Persönlichkeit hyothetisch zu Grunde

zu legen; man wagt damit in Absicht auf die Natur eine speculative Theologie. Ich habe in einer früheren Abhandlung *) es versucht, diesen Gedanken weiter auszuführen, bin aber sehr davon entfernt, mir einzubilden, daß auf diesem Wege (und da ich einen andern nicht für möglich halte, überhaupt nicht) eine wahrhaft objective Erkenntniß der Natur Gottes zu gewinnen sey. Denn giebt die Analogie überall nur einen sehr unsicheren Leitfaden zur Erweiterung unsers Wissens, so ist hier der Schluß um so gewagter, als die Gottähnlichkeit des Menschen uns nicht verleiten darf, das höchste Wesen allzu menschenähnlich vorzustellen, gleichwohl jeder Versuch, über unsre eigne geistig-leibliche Natur hinauszugehen, Gefahr läuft, entweder in's Negative, Leere und Abstruse, oder in's Phantastische und Abenteuerliche zu führen. Mehr als eine für das praktisch-religiöse Bedürfniß zureichende, immer subjectiv bleibende Vorstellungweise ist hier nicht zu erlangen, nimmermehr ein scharf begrenzter theoretisch zuverlässiger Begriff, an den sich eine die Naturwissenschaft ergänzende metaphysische Construction anlehnen ließe.

Bin ich nun hiermit auf die religiöse Bedeutung des Zweckbegriffs gekommen, so sey es mir noch verstattet, zur mehrseitigern Beleuchtung des Verhältnisses der Herbart'schen Philosophie zur Religion einige Einwürfe zu beantworten, die der verehrte Mitherausgeber dieser Zeitschrift, Ulrici, gegen mehrere Punkte meiner im Jahre 1840 erschienenen „Grundlehren der Religionsphilosophie" gerichtet hat **).

Es ist zuvörderst ein starkes Mißverständniß, wenn Ulrici meint (S. 270), der Begriff der Religion sey mir in demselben Sinne ein gegebener, in welchem es nach Herbart gegebene Begriffe giebt, welche die Metaphysik zu bearbeiten hat. Ich sage nichts weiter, als daß die Religion eine Thatsache ist, welche die Philosophie nicht erzeugt, sondern vorfindet, und sage damit nicht nur dasselbe, was Herbart an mehr als einem Orte ausgesprochen hat, sondern selbst J. G. Fichte anerkennt, wie ich

*) Monadologie und speculative Theologie, im 14. Bande dieser Zeitschrift.
**) Im 23. Bd. dieser Zeitschrift. S. 269 ff.

(S. 22 meiner Schrift) nachgewiesen habe. Es ist ferner durchaus irrig, wenn angegeben wird, nach meiner Ansicht habe die Philosophie darauf auszugehen, die Religion und ihren Begriff umzuwandeln; nur das ist von mir behauptet worden, daß die Religion nicht in dem Sinne als Erfahrungsthatsache gegeben sey, als ob die Philosophie sie eben nur zu begreifen hätte, sondern daß diese sich hier das Recht der Kritik vorbehalten müsse, was möglicher Weise zu einer nothwendigen Umbildung führen könne; ich habe der Philosophie, gegenüber der positiven Religionslehre, die Selbständigkeit der Beurtheilung und Reconstruction wahren, sie nicht der letzteren schlechthin dienstbar gemacht wissen wollen. Daß der Begriff der Religion den Gottesbegriff involvirt, ist mir keineswegs entgangen, denn es gehört in der That wenig Scharfsinn dazu, dies zu bemerken, und ich habe nicht unterlassen, diesen Begriff so zu bestimmen, wie ihn die Religion im subjectiven und die im objectiven Sinne wirklich denkt. Ich habe auch der Philosophie nicht die Berechtigung abgesprochen, die Giltigkeit des Gottesgedankens zu leugnen, wenn sie dafür zureichende Gründe vorbringen kann; aber freilich würde es dann keine Religionsphilosophie im bejahenden Sinne geben, sondern das Philosophiren über Religion nur zu deren Auflösung führen. Wie unbefangen ich aber auch über ein solches rein negatiges Resultat denke, zeigt die Bemerkung (S. 174), daß, wenn die Philosophie bei einem solchen Ergebniß stehen bleiben müßte, sie um der Wahrheit willen selbst den Zwiespalt mit dem Leben standhaft zu ertragen haben würde. Ueberhaupt ist es meinem Beurtheiler völlig entgangen, welche Bedeutung in meiner Schrift den Betrachtungen über subjective natürliche und objective positive Religion eigentlich zukommt. Sie sind Darlegungen von Factischem, theils in psychologischer, theils in historischer Hinsicht; weder aber die Gefühle, die Wünsche, die Sehnsucht, worin der natürliche Ursprung des religiösen Glaubens liegt, noch die Autorität der Offenbarung sehe ich für Gründe an, durch welche eine objectiv giltige philosophische Rechtfertigung der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes möglich wäre, sondern diese suche ich

nur im Denken über das in der Erfahrung und dem Bewußtseyn Gegebene, wie dies ja aus dem Gewicht hervorgeht, das ich den Versuchen, das Daseyn Gottes zu beweisen, beilege. Die Nachweisung des psychologischen und historischen Ursprungs des Glaubens ist noch nicht und soll auch bei mir nicht seyn eine Deduction desselben aus allgemein giltigen Gründen. Warum ich aber diese Untersuchungen der philosophischen Begründung der Religion vorausgeschickt habe? Weil man eben nur daraus erfahren kann, was Religion in ihrer Unabhängigkeit von Philosophie, in der Unmittelbarkeit des subjectiven, wie des Autoritätsglaubens ist, welchen Bedürfnissen des Menschen diese abhelfen will, und wie daher auch das Resultat der philosopischen Begründung des Glaubens beschaffen sey muß, wenn es dem praktischen Religionsbedürfniß soll genügen können. Nur dadurch lassen sich die Forderungen der Religiosität an die Philosophie näher bestimmen, die Probleme aufstellen, die die letztere zu lösen, oder deren Unlösbarkeit sie nachzuweisen hat. Ohne diese Vorarbeit kann sich zwar die Philosophie in sehr sublime Speculationen vertiefen, es vielleicht sogar zu einer Theologie bringen, die „den Gedanken der Schöpfung noch einmal denken zu können", das christliche Mysterium der Dreieinigkeit entschleiert zu haben meint u. dgl. m., dabei aber gar leicht an Contemplationen hängen bleiben, die für das echt religiöse Interesse ganz unfruchtbar sind. Spinoza konnte wohl seine Eine Substanz, Fichte seine moralische Weltordnung Gott nennen, aber weder das Eine noch das Andre war der Gott, den die Religion meint und bedarf. Ich wüßte auch nicht, in welcher Weise, wie Ulrici fordert, eine noch engere innere Verknüpfung der Religion im subjectiven mit der im objectiven Sinne als die von mir angegebene möglich seyn sollte, da es eben nur Thatsachen sind, von denen ich hier rede, und die mit der philosophischen Rechtfertigung der Religion noch gar nichts zu thun haben. Thatsache ist es, daß religiöse Gefühle und Bedürfnisse sich in den einzelnen Menschen naturgemäß erzeugen und durch für wahr gehaltene Vorstellungen Befriedigung zu erlangen streben, daß

dadurch in begabteren Menschen zusammenhängende Lehren entstehen, die, Anderen mitgetheilt, bei diesen Anklang finden, aber so lange sie nicht wissenschaftlich begründet, philosophisch deducirt werden, nur für religiöse Ansichten und Meinungen gelten können, die eine, zwar hinsichtlich ihres Ursprungs natürliche, aber, je nach dem Wissen und gesammten geistigen Bildungsgrad ihrer Urheber, höchst verschiedenartig sich gestaltende Religionslehre darstellen. Nicht weniger ist es Thatsache, daß das Wort Religion noch eine andre als die blos subjective Bedeutung der frommen zum Glauben an ein Höheres geneigten Gemüthsstimmung und der daraus entspringenden Vorstellungsweise und Lehre hat; daß unter allen nur einigermaßen gebildeten Völkern eine gemeinsame, für wahr gehaltene Lehre von Gott oder Göttern, eine gemeinsame Verehrung derselben besteht, die historisch überliefert ist, und deren Ursprung sich entweder in eine mythische Vorzeit verliert, wo Erzählung und Dichtung zusammenfließen, oder von bestimmten geschichtlichen Personen ausgeht, denen entweder als gottbegeisterten Sehern die Gabe das Göttliche geistig zu schauen beigelegt wurde, oder die sogar, in einem unmittelbaren Wechselverkehr mit der Gottheit zu stehen, sich überzeugt hielten und ihre Anhänger überzeugten. In beiden Fällen will die hieraus hervorgehende Religionslehre göttliche Offenbarung seyn; denn auch der Seher und Sänger glaubt nicht Erdichtetes, sondern Erschautes zu verkündigen. Ob aber in allen Fällen, oder nur in einigen, oder in keinem wahrhaftig Offenbarung, göttliche Mittheilung, Eingebung, Inspiration, oder sogar Wechselverkehr mit der Gottheit stattgefunden hat, oder manche, oder alle Offenbarung nur entweder Selbsttäuschung, oder hie und da gar absichtliche Täuschung war, bleibt für's Erste ganz dahingestellt; denn es ist hier nur um die Anerkennung der Thatsache zu thun, daß an Offenbarung geglaubt worden ist und noch geglaubt wird. Der Offenbarungsglaube ist historischer Art, Glaube an die Treue der Ueberlieferung, an die Echtheit der Urkunden, die Wahrhaftigkeit derer, welche, die besondere Offenbarungen empfangen zu haben, aussagten, an die

Zuverlässigkeit derer, die dies, unmittelbar von ihnen vernommen zu haben, bezeugten u. s. f. Das aber, was hier zum Glauben geneigt macht, ist nicht etwa historische Kritik, noch weniger philosophische Deduction der Glaubwürdigkeit des Geoffenbarten, was beides erst der späten Zeit der wissenschaftlichen Bearbeitung der Religion angehört, sondern es ist die Empfänglichkeit, die in dem natürlichen Religionsbedürfniß des Menschen wurzelt, welches letztere durch Factisches weit mehr befriedigt wird als durch die Ergebnisse einer unsicheren Reflexion, oder die entsprechenden Bilder einer das Wünschenswerthe ersinnenden Phantasie. Je mehr die Offenbarungslehren den religiösen Bedürfnissen entgegenkommen, um so williger und eifriger werden sie geglaubt. Hat aber einmal die Ueberzeugung, daß eine Offenbarung der Gottheit irgend wo und wann statt gefunden, Wurzel gefaßt, so wirkt diese Ueberzeugung in Bezug auf den Inhalt des Offenbarten als Autorität, da dieser Inhalt dann nothwendigerweise für nichts Andres als göttliche Wahrheit gehalten werden kann.

Diese Betrachtungen, sowie die Skizze einer Philosophie der Geschichte der historisch gegebenen Religionen, die ich (S. 37 ff. m. Schrift) versucht habe, dienen also nur zur Vorbereitung der „engeren Aufgabe der philosophischen Religionslehre", die (S. 79) darin besteht, „die Behauptung: es ist ein Gott, mit objectivgiltigen Gründen zu unterstützen." Ich wüßte nicht, inwiefern ich durch diese Fassung, wie Ulrici mir Schuld giebt (a. a. O. S. 275), aus dem Kreise des Herbart'schen Systems herausgetreten seyn sollte. Denn auch für Herbart ist der Gottesbegriff, wie ihn uns die natürliche und die positive Religion überliefert, nicht in dem Sinne ein gegebener, als ob er, unabänderlich für das philosophische Denken, so bleiben müßte, wie er gegeben ist, als ein Begriff, an dessen Realität von vornherein nicht gezweifelt werden dürfte, noch welcher einer schärferen Bestimmung, oder wohl gar irgend einer durch das Denken geforderten Berichtigung bedürfen könnte. Wäre das Daseyn Gottes für Herbart eine Sache unmittelbarer Gewißheit,

wie hätte dieser auf den teleologischen Beweis so großes Gewicht legen können? Und wenn er gemeint gewesen wäre, der Philosophie alle Berechtigung abzusprechen, an dem überlieferten Gottesbegriff (er hätte dann doch wol bestimmter den christlichen nennen müssen) irgend etwas zu ändern, wie hätte er sagen können: „der Philosoph findet die Vorstellung von der Gottheit vor, als allgemein verbreitet unter dem Volke; ihm selbst ist es anfangs ein Problem, in welcher Gestalt dieser noch ungeschliffene Edelstein ihm erscheinen solle; aus seinen eignen Ueberzeugungen muß diese Frage beantwortet werden; und dem erhabensten seiner Begriffe wird er den erhabensten Namen nicht versagen wollen; vielmehr mit dem Namen zugleich von bekannten Vorstellungsarten so viel aufnehmen, als sich aufnehmen läßt. Dieses ist der natürliche, ja unvermeidliche Gang der religiösen Vorstellungen eines denkenden Menschen" *). — Ohnerachtet meines angeblichen Heraustretens aus den Herbart'schen Principien, sollen sich gleichwohl, nach Ulrici, (S. 276) bei der Lösung der gestellten Aufgabe diese Principien wieder geltend machen, aber das Resultat der Untersuchung mit deren Prämissen in Widerspruch bringen. Zuerst nämlich soll ich dadurch in Widerspruch gerathen, daß ich das bloße Gefühl in keiner Weise als eine objective Grundlage der Religion anerkenne. Denn da, nach meiner eignen Ansicht, der Mensch religiös werde, wenn er seinen Willen einem höheren unterordnet, den er entweder äußerlich in historischer Ueberlieferung, oder innerlich in der Stimme des Gewissens zu vernehmen glaubt, dieses Vernehmen aber, wie Ulrici hinzusetzt, doch ursprünglich nur durch das Gefühl vermittelt seyn könne, so werde dieses Vernehmen durch jene Nichtanerkennung der Bedeutung des Gefühls als Erkenntnißgrund für unmöglich, und der Glaube daran, so wie die Religion, für eine Illusion erklärt; die subjective natürliche Religion habe danach wenigstens keine „objective Grundlage." Hierauf habe ich kurz zu entgeg-

*) Lehrbuch z. Einleitung in d. Ph. 4. Aufl. S. 221. §. 146.

nen: man setze hier statt „objective Grundlage", „objective Geltung", so drückt der Satz im Wesentlichen meine Meinung aus, enthält aber durchaus nichts Widersprechendes. Im Gefühl, oder vielmehr in dem aus dem Gefühl hervorgehenden Verlangen, dessen Erfüllung durch das freiwillige Fürwahrhalten des Glaubens gegeben ist, sehe ich allerdings die psychologische, folglich die subjective Grundlage der Religion, kann aber weder in dieser Thatsache, noch in der Natürlichkeit ihres Ursprungs irgend eine Bürgschaft des Geglaubten, keine objectiv-giltige Berechtigung finden, das, was das Gefühl und die Sehnsucht befriedigt, deshalb schon für wahr und wahrhaft zu halten, sondern muß dafür andre, objectivgiltige Gründe fordern. Ich stehe hier nicht nur mit Herbart, sondern auch mit Hegel auf derselben Seite und gegenüber Jacobi und Schleiermacher, die in dem Gefühl eine unmittelbare Offenbarung des Göttlichen sahen. — In einen zweiten Widerspruch soll ich durch die Verwerfung des kosmologischen Beweises verfallen. Denn, meint Ulrici, indem ich dir Annahme Eines schlechthin Unbedingten, alles Andre Bedingenden als eine unhaltbare zurückweise, mache ich mir einen persönlichen Welturheber, dessen Daseyn anzunehmen ich doch später für moralisch nothwendig erkläre, selbst unmöglich. Allein U. hat hierbei mehreres Wesentliche übersehen. Es ist zuerst unrichtig, wenn er sagt, ich erkläre das Unbedingte, sowohl als causa sui, wie als ursachlos existirend gedacht, für einen widersprechenden Begriff; denn das einfache Reale, die Monas existirt ursachlos und hat für mich nichts Widersprechendes. Aber ein schlechthin Einfaches und Unveränderliches ohne Thun und Leiden ist allerdings nicht fähig, als Urgrund aller Veränderung, alles Wechsels der Erscheinungen angenommen zu werden, da überhaupt, weder im Denken noch im Geschehen, aus dem, was schlechthin Eins ist, irgend eine Folge hervorgehen kann. Ich komme daher a. a. O. darauf, daß nur eine Vielheit verbundener einfacher Realen als das Unbedingte, alle Erscheinungen und ihren Wechsel Bedingende zu betrachten ist, bemerke aber, daß man damit nur auf eine den Erscheinungen zu Grunde lie-

gende intelligible Welt, nicht aber auf Einen geistigen Urheber geleitet wird, und daß auf mehr als dieses der kosmologische Beweis nicht führen kann. Denn er fußt nur auf die allgemeinen Begriffe von Substantialität und Causalität und enthält kein Moment, das auf geistige Persönlichkeit hinwiese. Es gelingt ihm aber auch nicht auf Eine Substanz und Eine Urcausalität zu führen, weil eben aus schlechthin Einem und Einfachen gar nichts folgen kann. Der teleologische Beweis weist nun allerdings auf einen geistigen Urheber alles Zweckmäßigen, und die moralischteleologische Begründung des Gottesglaubens erweitert und befestigt diese Ansicht. Da jedoch alle teleologische Betrachtungen die Existenz eines solchen persönlichen Urhebers nicht als eine mit apodiktischer Gewißheit anzunehmende, sondern nur als eine wahrscheinliche zu begründen vermögen, so habe ich mich in den „Grundlehren der Relph." nicht für befugt gehalten, irgend eine metaphysische Construction zu versuchen, die diesem Gedanken entspräche, sondern, auf jegliche objective Erkenntniß der Natur Gottes verzichtend, nur eine „nähere Bestimmung der Idee Gottes" unternommen, die sich nicht anmaßt, das Wesen Gottes, wie es ist, zu ergründen, sondern die nur die Bedeutung hat, festzustellen, wie wir Gott in Bezug auf uns und die ganze sittlich-natürliche Welt uns zu denken haben. Später bin ich jedoch noch einen Schritt weiter gegangen. Da nämlich die Teleologie bei Herbart nicht, wie bei Kant, blos im idealistischen, sondern im realistischen Sinne objective Geltung hat, so schien mir die Religionsphilosophie sich der Verpflichtung nicht entziehen zu dürfen, den Nachweis zu geben, daß die durch Teleologie und Moralität begründete Annahme eines persönlichen Welturhebers mit den allgemeinen metaphysischen Principien des monadologischen pluralistischen Realismus nicht im Widerspruch stehe, wobei die in dem kosmologischen Beweis, als das die Erscheinungen Bedingende, statt eines solchen Urhebers hervortretende intelligible Welt gewissermaßen den Uebergangspunkt bildet. Hieraus ist die schon erwähnte Abhandlung (im 14. Bande d. Z.) entstanden, die Ulrici

unberücksichtigt gelassen hat. Ich werde jedoch auch hinsichtlich dieser Arbeit auf seinen Beifall um so mehr verzichten müssen, als ihm nicht einmal klar geworden ist, daß bei Herbart nicht die ganze Wirksamkeit der Realen in ihren inneren Zuständen aufgeht, sondern daß diesen auch die äußeren Lagen der Realen entsprechen müssen, daß bald Bewegungen Folgen von inneren Zuständen, bald diese Folgen von durch Bewegung vermitteltem Zusammenkommen entgegengesetzter Qualitäten sind. Die Wirksamkeit eines realen Welturhebers auf die realen Weltelemente ist also nach Herbart nicht schlechthin unbegreiflich. Daß aber Herbart's Monadologie nicht, wie die Leibnizische, die einfachen Realen als geschaffene betrachten kann, habe ich weder in jener Abhandlung noch in den „Grundlehren" zu bemänteln gesucht. Und was ist denn bei Leibniz für die Wissenschaft damit gewonnen, daß er die Monaden Effulgurationen Gottes nennt, daß er sagt, sie könnten zwar auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen, aber sie seyen auf übernatürlichem Wege entstanden durch Schöpfung und könnten auf demselben Wege auch wieder annihilirt werden? Heißt das etwas Andres als: begreiflicher Weise können die Monaden weder entstehen noch vergehen, wohl aber unbegreiflicher Weise? Was nützt der Wissenschaft das Unbegreifliche? Wo dieses anfängt, hört sie auf. Und wird denn der Gottesbegriff dadurch erhabener, daß wir ihm unmögliche Prädicate beilegen? Auch ohne diese Ueberschwänglichkeit bleibt Gott der Unerforschliche. Ich habe es daher auch gar nicht versucht, eine schlechthin unbegrenzte Macht Gottes zu deduciren, sondern mich offen zu dem Satze Herbart's bekannt, „daß auch der reinste Theismus das Princip der Endlichkeit nicht entbehren könne", weil mit dem Aufgeben desselben jedes Verstehen aufhört, alles Denken uns vergeht. Ich kann nur wiederholen was ich dort *) gesagt habe: „Wessen religiöses Bedürfniß es erheischt, Gott als den Unendlichen zu denken, dessen Macht auch das Undenkbare möglich seyn müsse; wer es tiefsinnig und erhaben findet, ihn als

*) Im 14. Bd. d. Z. S. 106.

die Vereinigung aller Gegensätze, als undenkbar durch irgend welche Kategorien, d. h. mit andern Worten nur als ein Gewebe von Widersprüchen vorzustellen, und wer gerade hierin seine Unerforschlichkeit findet, mit dem wollen wir nicht rechten. Dem Besonnenen kann es aber nicht entgehen, daß damit nur gemachte Widersprüche vorliegen, als unvermeidliche Folgen des Entschlusses, „sich in die Nacht des Unendlichen zu stürzen.“ Jedenfalls aber geht mit einer solchen Entschließung die Philosophie zu Ende. Dachte doch selbst Leibniz hierüber sonst anders; denn er behauptete, daß die göttliche Macht an den „ewigen Wahrheiten“ ihre Schranke habe, und daß Gott nur unter den möglichen Welten die beste wählen konnte.

Hinsichtlich der Teleologie sey hier noch bemerkt, daß Ulrici viel zu viel behauptet, wenn er (S. 279) sagt, es sey gewiß, daß, „wie die Naturwissenschaften einstimmig anerkennten“ (?), Alles auf Alles in der Natur bedingend und bestimmend einwirke, und daß mithin auch nicht ein einziger Zweck erreichbar wäre, wenn nicht die ganze übrige Natur seiner Erreichung gemäß und somit ebenfalls zweckmäßig angelegt wäre; man könne daher, gebe man die Zweckmäßigkeit in einzelnen Fällen als Thatsache zu, die Zweckmäßigkeit des Weltganzen nicht leugnen, ohne einer andern Thatsache zu widersprechen. Dies ist aber eben nur die halbwahre populär-erbauliche Naturansicht, die es weder mit der Unterscheidung der in der Natur wirklich vorhandenen und der nur in sie hineingetragenen Zweckmäßigkeit, noch selbst mit der strengen Sonderung der causa finalis von der causa efficiens genau nimmt. Es läßt sich durchaus nicht in solcher Allgemeinheit behaupten, daß in der Natur Alles auf Alles wirke; denn es kommen neben den aufeinander einwirkenden Stoffen und Kräften auch solche vor, die sich gegen einander neutral, indifferent verhalten; ja ganze Reihen von Erscheinungen laufen gleichzeitig unabhängig von einander ab; es setzt daher keineswegs die Erreichung jedes einzelnen Zwecks die ganze Welt in Bewegung. Wenn sich eine Zweckbestrebung wirklich vollzieht, so beweist dies nur, daß das Streben nicht unüber-

windlichen Widerstand findet, nicht aber, daß es von allen Seiten her unterstützt wird. Es ist eine Hyperbel, wenn man sagt, die Natur stelle sich als eine ununterbrochene Kette von Zwecken und Mitteln dar; es ist nur eine naturphilosophische Phantasie, wenn man überall und auch da Organisation sehen will, wo in der That keine vorliegt; und auf die Naturwissenschaft darf sich Niemand berufen, der vom Weltganzen zu reden sich für berechtigt hält.

Wenn endlich Ulrici mir nachsagt, daß ich die objective Giltigkeit des Gottesbegriffs nur auf ethisch-praktische Gründe stütze, so ist dies nicht richtig; denn ich verkenne ja nicht die Ueberzeugungskraft, die in der teleologischen Naturbetrachtung liegt, sondern halte sie nur einer Verstärkung und Ergänzung für bedürftig. Nimmt U. Anstoß daran, daß die Religiosität aus der Moralität gerechtfertigt wird, weil dadurch der Religion eine selbständige Stellung entzogen werde, so meine ich dagegen, daß es ganz gleichgiltig ist, worauf die Religion gegründet wird, wenn sie nur fest steht, daß aber überall das Mittelbare aus dem unmittelbar Gewissen abgeleitet werden muß, daß wir überdies Gott nicht in erhabenerer Weise zu denken vermögen als durch seine moralischen Eigenschaften, und daß Religion ohne Verbindung mit der Moralität hohl und gehaltlos ist. Auf den Einwurf Ulrici's aber (S. 279), daß sich wohl annehmen lasse, das sittliche Bewußtseyn könne stark genug seyn oder werden, um auch ohne den Glauben an die Erreichbarkeit der sittlichen Zwecke, aus bloßem Wohlgefallen am Guten, die sittlichen Forderungen zu erfüllen und das Gute zu vollziehen, antworte ich mit dem ältern Fichte: „Es ist schlechthin unmöglich, daß der Mensch ohne Aussicht auf einen Zweck handle. Indem er sich zum Handeln bestimmt, entsteht in ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus seinem Handeln folgen werde, und dies eben ist der Zweckbegriff. — — Welche sagen: selbst wenn Jemand an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müßte er dennoch seine Pflicht thun, setzen absolut unvereinbare Dinge zusammen. Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott

erkennen" *). In der That ohne die unbedingte Voraussetzung der Erreichbarkeit des Ziels unsers Wollens kann man überhaupt nicht wollen, daher auch nicht sittlich wollen. Es ist daher auch nicht „ein Gefühl der moralischen Schwäche", durch das ich den Gottesglauben objectiv zu begründen suche, sondern ich weise ihn nach als die conditio sine qua non der Erfüllbarkeit unsrer Pflichten, als die Annahme, als die Voraussetzung, ohne die es uns unmöglich seyn würde, den Forderungen, welche die Moralität an uns stellt, thätlich nachzukommen **).

Kritik der bisherigen Theorien der Materie.

Von Prof. Dr. George.

Die Theorien über die Materie haben zwar unzählige Modificationen erlitten, aber sie lassen sich doch im Wesentlichen auf zwei Hauptformen zurückführen die atomistische und dynamische. Die atomistische geht aus von der Betrachtung des Körperlichen und beruht auf dem Bestreben des Geistes, das Zusammengesetzte auf ein Einfaches zurückzuführen und daraus die Mannichfaltigkeit des Gestalteten mit allen seinen Qualitäten zu erklären. Nach der ursprünglichen Fassung durch Leucipp und Democrit sind demgemäß die Atome einfache, untheilbare Körperchen, welche, qualitativ gleich, aber an Größe, Schwere und Gestalt unterschieden, in dem Leeren durch ihre mannichfaltige Lage und ihre Entfernung von einander die verschiedenen Erscheinungen des Körperlichen bilden und durch die ihnen zukommende Bewe-

*) Appellation gegen die Anklage des Atheismus S. 42, vgl. noch Grundlehren d. Religionsph. S. 161.

**) Ich bitte den geneigten Leser meine citirte Abhandlung (Bd. 23 dieser Ztschr.) nochmals nachzulesen und mit meiner Kritik des Herbart'schen Systems (Grundprinc. d. Philos. II, 496 ff.), auf die ich mich dort ausdrücklich beziehe, zu vergleichen. Dann werden vielleicht die mir von Drobisch gemachten Vorwürfe nicht ganz begründet, oder doch die angeblichen Mißverständnisse sehr erklärlich erscheinen. Auch spricht Humboldt, der doch wohl von der Naturwissenschaft etwas versteht, auf der ersten Seite seines Kosmos vom „Zusammenwirken der Kräfte im Weltall" und somit ganz Dasselbe aus, was ich gemeint habe. — H. Ulrici.

gung alle Veränderlichkeit des Werdens erzeugen. Macht man mit der Untheilbarkeit Ernst, so leuchtet der Widerspruch ein, daß das Untheilbare doch eine Größe und Gestalt haben soll und folglich ein Ausgedehntes seyn muß, das nothwendig theilbar seyn wird. Um diesen Widerspruch zu heben, läßt man sich dann bewegen, entweder die Untheilbarkeit in ihrer ganzen Strenge, wo sie auf den mathematischen Punkt führt, aufzuopfern und sich mit kleinsten Körpern zu begnügen, die zwar dem Gedanken nach noch theilbar, aber in der Wirklichkeit nicht mehr getheilt seyen, oder man läßt die Größe und Gestalt der Atome fallen und führt sie wirklich auf mathematische Punkte zurück. Dadurch kommt man aber in ein neues nicht zu überwindendes Dilemma. In dem erstern Fall nämlich hat man gar nichts gewonnen, um die Materie wirklich zu erklären, man hat nur zusammengesetztere Gestalten auf einfachere zurückgeführt, aber ist nicht zu der eigentlichen Vorstellung der Materie vorgedrungen, deren Wesen es ist, noch ungestaltet zu seyn, und erst die Möglichkeit zu aller Gestaltung darzubieten.

Danach scheint sich die andere Modification der atomistischen Theorie weit mehr zu empfehlen, welche wirklich die Einfachheit und Untheilbarkeit der Atome im strengsten Sinne des Worts festhält und so, von aller Gestalt abstrahirend, diese vielmehr erst aus der Zusammensetzung derselben herzuleiten gedenkt. Dies ist schon eine alte aber neuerdings wieder von Fechner vertretene Ansicht, die er als philosophische Consequenz aus den Forderungen der Physik gewinnt und in einem zweiten Theile seines Buchs der physikalischen Atomenlehre gegenüberstellt. Die letztere, rein auf der Erfahrung begründet, führt nach ihm *) zu der Annahme einer wägbaren Materie, die räumlich in discrete Theile getheilt zu denken ist, wozwischen eine unwägbare Substanz (Aether) sich findet, über deren Natur und Verhältnisse zur wägbaren Materie zwar noch nach vieler Hinsicht Unsicherheit besteht, die aber jedenfalls nicht minder als jene räumlich zu localisiren und in discrete Theile getheilt zu denken ist. Sämmt-

*) Fechner, über die physikalische und philosophische Atomenlehre. S. 78.

liche kleinste Theile (Atome), sowohl die dem Wägbaren als Unwägbaren angehören, stehen wie die Weltkörper, an denen man überhaupt viele ihrer Verhältnisse erläutern kann, durch Kräfte mit einander in Beziehung und gehorchen denselben allgemeinsten Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, die in jeder exacten Mechanik für große und kleine, wägbare und unwägbare Massen als in Eins geltend aufgestellt werden. Die letzten Atome sind entweder an sich unzerstörbar oder es sind wenigstens im Bereiche der Physik und Chemie keine Mittel gegeben, sie zu zerstören und liegen keine Gründe vor, eine je eintretende Zerstörung oder Verflüssigung derselben anzunehmen. Von diesen letzten Atomen vereinigen sich im Gebiete des Wägbaren mehr oder weniger zu kleinen Gruppen (sog. Moleculen oder zusammengesetzten Atomen), die weiter von einander entfernt sind, als die Atome in jeder Gruppe für sich, eine Stufenleiter, die sich noch höher bauen kann, so daß kleinere Gruppen sich abermals zu größern vereinigen. Vom Abstande der letzten Atome ist mir so viel gewiß, daß er sehr groß im Verhältniß zu den Dimensionen der betreffenden Atome ist. Von den absoluten Dimensionen der Atome, ja ob die letzten Atome angebbare Dimensionen haben, ist nichts bekannt. Den Moleculen oder zusammengesetzten Atomen kann eine bestimmte Gestalt als Umriß der von ihnen befaßten Gruppe beigelegt werden, von der Gestalt der letzten Atome ist nichts bekannt. Die Kräfte der Atome sind theils anziehender, theils abstoßender Natur; mindestens ist es bis jetzt noch nicht geglückt sie auf bloß anziehende zurückzuführen. Sie wirken nach Functionen der Distanz der Theilchen. Das genaue Gesetz der Kräfte ist nicht bekannt.

Indem nun aber, nach der Ansicht des Verfassers, die Aufgabe der Metaphysik darin liegt, die allgemeinsten und die Grenzbegriffe des Gegebenen zu finden d. h. durch Verallgemeinerung und Fortführung des Erfahrungsmäßigen über das durch Erfahrung und Rechnung Bewährbare auf Grund des Gegebenen zum Allgemeinsten und Letzten, welches das Denken fordert, zu gelangen, so versucht er es nunmehr das in dem Obigen unbe-

stimmt Gelassene und als unbekannt Zugestandene, durch Schlüsse aus den gegebenen Daten zu ergänzen und die darin angelegten Vorstellungen zu einem consequenten Abschluß zu bringen. „Dies führt zu der Annahme *) absolut einfacher, nicht mehr theilbarer, schlechthin discontinuirlicher Atome, welche der absoluten Continuität des Raumes und der Zeit gegenübertreten. Dem Raum und der Zeit gegenüber sind die einfachen Wesen an sich etwas absolut Unverbundenes. Mit nichts sind sie an sich selbst verbunden, nichts ist in ihnen selbst verbunden, indeß sie sich aber jeder Verbindungsweise mittelst der Zeit und des Raumes fügen. So entsprechen sie dem reinsten Begriff des an sich formlosen doch für jede Form d. h. Verbindungsweise verfügbaren Stoffes. Raum und Zeit sind das absolut Leere; die einfachen Wesen das, was die Fülle in diese Leere bringt, aber indem sie den Raum füllen, erfüllen sie ihn doch nicht, ja man kann aus einem gewissen (freilich auch nur gewissen) Gesichtspunkte sagen, er bleibt mit ihrem Daseyn so leer als ohne ihr Daseyn, weil alle einfachen Wesen als Punkte zusammengenommen immer wieder nur zu einem Punkt zusammengehen, der keine Ausdehnung repräsentirt. Ebenso wenig wird die Zeit durch das Daseyn der Materie erfüllt. Eine gemeinsame Erfüllung von Raum und Zeit erfolgt aber durch die Bewegung; es ist jedoch nicht das einfache Wesen, das in der Bewegung Zeit und Raum erfüllt, sondern eben nur die Bewegung des einfachen Wesens erfüllt Zeit und Raum insofern als sie ein Produkt beider ist. Die Bewegung ist es daher auch, durch welche in die Materie einerseits und Raum und Zeit andrerseits eine Wechselbestimmtheit hineinkommt, die an sich zwischen dem schlechthin Discontinuirlichen und schlechthin Continuirlichen nicht ohne Widerspruch gedacht werden könnte. Die Bewegung aber führt auf die Vorstellung von Kräften, welche jedoch nichts anderes als die Vertreter von Gesetzen sind, welche das Verhalten der Atome in ihrer gegenseitigen Stellung zu einander in Raum und Zeit be-

*) Fechner a. a. O. S. 234 flgd.

herrschen. Auf diese Weise setzt sich nun die körperliche Welt aus diesen einfachen schlechthin unveränderlichen Atomen zusammen als ein Produkt von Raum, Zeit und Materie in ihrer Wechselbeziehung, wie sie durch die Bewegung bedingt wird, und daraus gehen Gestalt und alle weiteren Qualitäten mit ihrer Veränderlichkeit hervor, als ebenso viele Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen der Atome."

So sehr nun diese Theorie auf den ersten Anblick den an sie zu machenden Forderungen zu entsprechen scheint, indem sie einerseits von den gegebenen Thatsachen auszugehen bestrebt ist und doch andrerseits dieselben so weit zuspitzt, daß sie in letzten Principien dem Gedanken zugänglich werden, so zeigt sich doch bei näherer Betrachtung die Unzulänglichkeit derselben nach beiden Richtungen hin. Schon mit der der Metaphysik vom Verfasser zugeschriebenen Aufgabe können wir uns keinesweges einverstanden erklären, müssen vielmehr im Interesse der Philosophie selbst eine der exacten Methode weit näher sich anschließende auch für sie geltend machen. Wir verlangen im Gegentheil, daß sie nicht über das durch Erfahrung Bewährbare hinausgehe, und können daher auch nicht zugeben, daß sie nicht die Sicherheit erreichen sollte, welche für die exacten Wissenschaften gefordert wird. Wir weisen es als eine auch die philosophische Erkenntniß verunreinigende Betrachtungsweise ab, wenn sie das auf dem Wege des Vernunftschlusses nur halb Gewonnene durch eine Vernunftforderung ergänzen wollte, die sich nicht ebenso mit Nothwendigkeit aus den gegebenen Thatsachen ableiten ließe, und beanspruchen demgemäß für eine wahre Theorie der Materie dieselbe Gewißheit, wie sie etwa für die Undulationstheorie in der Akustik und Optik behauptet werden kann, indem wir keine andern Mittel, als die dort bewährten, anzuwenden gedenken, und dann überzeugt sind, daß sie auch den Forderungen der Vernunft vollständig entsprechen werde.

Zunächst machen wir geltend im Interesse der Erfahrung, daß untheilbare Atome in dem aufgestellten Sinne schlechthin unfähig sind, Widerstand zu leisten, weder an sich selbst noch

durch ihre Verbindung. Zwar wagt der Verfasser den Ausdruck *), daß sie so zu sagen absolut harte Wesen sind. Man könne nur zwischen die Atome, nicht in die Atome schneiden, während der Raum das Weichste sey, was es giebt, und überall ohne Widerstand von der Demantspitze des Atoms geschnitten werde. Sehen wir auch ab von dem entschieden Bildlichen darin, so paßt doch ebenso wenig der Ausdruck des Harten für ein Nichtausgedehntes wie der des Weichen für ein schlechthin Leeres. Sie sind durchaus nur als Grade der Compression zu fassen und verlieren allen Sinn, wenn diese Grundvoraussetzung weggedacht wird. Nur continuelles Ausgedehntes kann Widerstand leisten, der Punkt erlaubt jede Bewegung durch ihn hindurch. Giebt der Verfasser selbst zu, daß man alle Materie der Welt, insofern sie nur aus Punkten besteht, in einen Punkt zusammenpressen könnte, wenn nicht Kräfte vorhanden wären, die sie in der Zerstreuung erhielten, so erklärt er damit selbst, daß es nicht die Punkte sind, die Widerstand leisten, sondern die Kräfte, die sie in der Entfernung von einander erhalten, und damit fällt er, ohne es zu wollen, ganz in die dynamische Theorie hinein.

Aber auch nicht einmal die Atome in ihrer Verbindung mit einander können den Widerstand erklärlicher machen, denn ebenso wenig wie aus noch so vielen Punkten nach des Verfassers Ansicht selbst ein Continuirliches zusammengesetzt werden könnte, ebenso wenig läßt sich daraus die Möglichkeit eines Widerstandes begreifen. Ja vielmehr wird er dadurch nur um so unbegreiflicher. Denn denken wir uns eine noch so große Zahl von Punkten, die immer von einander getrennt bleiben und durch die Kräfte in der Zerstreuung erhalten werden, in ihrer Bewegung auf einander treffend, so werden sie immer leeren Raum genug zwischen sich finden, in welchem sie ungehindert neben einander vorbeigehen, und es wird ein großer Zufall seyn, wenn einmal ein Atom auf das andere treffen sollte, gleichwie bei den

*) a. a. O. S. 139.

Weltkörpern im Weltenraum, auf die sich der Verfasser sehr zum Nachtheil zur Veranschaulichung seiner Ansicht beruft; träfen aber zwei Atome wirklich einmal zusammen, so würden sie ebenso leicht durcheinander hindurch gehen, wie zwei Linien sich in einem Punkte durchschneiden. Ist dagegen gar, wie er behauptet, in der Atomenwelt ein Zusammentreffen unmöglich *), so hört, selbst die für uns undenkbare Widerstandsfähigkeit der einzelnen Atome einmal zugegeben, auch für ihn der Widerstand derselben in ihrer Zerstreutheit völlig auf.

Hiemit hängt aber ein anderer Punkt sehr wesentlich zusammen, durch welchen die Theorie mit der Erfahrung in einen unauflösbaren Widerspruch geräth. Alle Mechanik setzt Massen voraus, die sich bewegen, und ohne sie ist der Begriff der Bewegung gar nicht real zu denken, sondern wird zu einer leeren Abstraktion, so sehr auch zum Theil die Wissenschaft in ihrer mathematischen Behandlung selbst zu solchen Abstractionen wohl Veranlassung giebt. Punkte aber sind weder an sich selbst Massen, noch lassen sich aus ihnen irgendwie, soviel man auch sich deren denken möge, Massen zusammensetzen, ohne den Begriff der Continuität und der wirklichen Ausdehnung zu Hülfe zu nehmen. So entschwindet denn auch die Möglichkeit, sich Kräfte zwischen ihnen wirkend vorzustellen und Bewegung daraus abzuleiten. Nehmen wir nun einmal das Gravitationsgesetz, so lautet es, daß sich die Körper anziehen im Verhältniß ihrer Massen und im umgekehrten Verhältniß der Quadrate ihrer Entfernungen; die Attraction ist daher ein Produkt aus beiden, und wird der eine Factor gleich Null, so muß das ganze Resultat gleich Null werden. Je größer die Massen werden, desto mehr ziehen sie sich an bei gleicher Entfernung, je geringer sie werden desto geringer müßte auch die Entfernung werden, wenn die Kraft der Anziehung dieselbe bleiben sollte; werden die Massen unendlich klein, so reicht jede endliche Entfernung hin, um alle Attraktion verschwinden zu machen, und bei Punkten muß sie daher schlechthin gleich Null werden.

*) a. a. O. S. 136.

Wir können daher nicht umhin, Fechner's Atomen die Realität abzusprechen und zwar gerade in dem Sinne, wie er selbst den Ausdruck nimmt, indem er darunter das Sichtbare und Tastbare versteht. Denn beides ist nur zu denken unter der Voraussetzung des Widerstandes, der nach dem oben Entwickelten den Atomen nicht zukommen kann. Nur in den Kräften, die sie mit einander in Verbindung bringen, könnte er möglicher Weise gefunden werden, sind aber auch diese zwischen Atomen nicht zu begreifen, so verschwindet jede Möglichkeit sich daraus eine wirkliche Welt zusammenzusetzen. Widerstand ist einmal nicht anders zu denken als in Beziehung auf den Begriff der Kraft, wie Wirkliches nicht anders als wirkend vorgestellt werden ka n. Die Atome sind aber nach dieser Ansicht das schlechthin Unthätige, sie werden nur bewegt, ohne in sich selbst einen Grund zu dieser Bewegung zu besitzen oder auch nur eine Handhabe zu gewähren, an welcher die Bewegung sie angreifen könnte.

Der ganze Mangel der Fechner'schen Theorie liegt aber in der Art und Weise der Abstraction, die bei letzten Grenzvorstellungen anlangen will und mit einem Gewaltstreich die Reihe abbricht, die nur als solche eine reelle Bedeutung und einen wahren denkbaren Sinn hat. Wie es ein längst erkannter Widerspruch ist, die Causalitätsreihe überfliegen zu wollen und von einer letzten Ursache zu reden, so ist es auch ein falsches Bestreben ein letztes Einfaches zu setzen, das nicht mehr eine Mannichfaltigkeit in sich schließen soll. Es ist gerade der unabstreitbare Gewinn der neuern Philosophie, daß sie die Relativität der Gegensätze aufgezeigt hat; so wie man sie in ihrer Einseitigkeit festhalten und in absoluter Weise hypostasiren will, werden sie vollkommen leer und inhaltslos und es läßt sich nichts mit ihnen anfangen. Alle Möglichkeit der Beziehung liegt in dieser gegenseitigen Relativität, ohne sie kann man sie weder im Gedanken zusammenbringen, noch für sich festhalten. Sind Raum und Zeit das schlechthin Leere, so sieht man gar nicht ein, wie man sie noch als ein Continuum fassen soll, da nichts da ist, was einen Zusammenhang bilden könnte; sind die Atome das

schlechthin Discontinuirliche, so sind sie ebenso gut ein Nichts, weil die Trennung nur in Beziehung auf einen Zusammenhang gedacht werden kann. Hat man daher den schlechthin continuirlichen Raum und die schlechthin untheilbaren discontinuirlichen Atome als absolute Gegensätze einander gegenübergestellt, so hat man sich auch die Möglichkeit genommen, beide in Wechselbeziehung zu einander zu denken, wie der Verfasser doch will. Vielleicht mit Absicht vermeidet er aber diesen Ausdruck, der nothwendig auch den der Wechselwirkung einschließt, und setzt dafür den der Wechselbestimmtheit, wodurch aber nur in ihn selbst ein Widerspruch hineinkäme, der den ganzen Begriff und was damit irgend nur gemeint seyn könnte, aufhebt. Doch fühlt Fechner die begriffliche Schwierigkeit selbst. Nachdem er die Bewegung ein Produkt aller drei Grundfactoren der Natur, Raum, Zeit und Materie, genannt hat, sagt er *): „Wenn die Materie ein Discontinuirliches an sich ist, wie kann sie mit den an sich continuirlichen Factoren Raum und Zeit ein gemeinsames Produkt geben? Das Discontinuirliche continuirlich und sogar im doppelten Sinne zugleich continuirlich gedacht, widerspricht sich. So scheint es wenigstens. Man kann darauf nur antworten: sieh zu, wie es sich in der Wirklichkeit macht; diese löst den scheinbaren Widerspruch in der Bewegung. In der That aber ist der Widerspruch nur scheinbar, und mit der Weisheit die man in Widersprüchen finden soll, ist es hier, wie überall nichts. Denn das Atom bleibt in der Bewegung so discontinuirlich gegen andre Atome, als ohne Bewegung gedacht; Raum und Zeit bleiben so continuirlich in sich, als ohne Atome gedacht; aber es entsteht eine Wechselbestimmtheit aller drei, die sich in der Natur als bewegte Materie oder concrete Bewegung darstellt, und nach der Anschauung hievon ist der Begriff der bewegten Materie zu bilden. Ein eigentlicher Widerspruch fände bloß dann statt, wenn das discontinuirliche Atom als dasselbe mit der continuirlichen Zeit oder dem continuirlichen Raum erklärt würde; aber es ist nur von einer Wechselbestimmtheit die Rede.

*) S. 177.

So ist es mit allen Produkten. Die Factoren identificiren sich nicht, sondern bestimmen sich zu etwas Neuem; man muß nachsehen, was es ist." Aber das Berufen auf die wirkliche Bewegung hilft hier nichts, denn die Erfahrung zeigt uns keine schlechthin discontinuirlichen Atome in Bewegung, sondern immer nur wirklich continuirliche Massen, und die Beziehung der Atome auf einander durch bewegende Kräfte ist nur denkbar, wenn zwischen dem continuirlichen Raum und der discontinuirlichen Materie nicht ein absoluter Gegensatz aufgestellt wird, sondern nur ein relativer, welcher erlaubt in dem Verschiedenen doch ein Gemeinsames zu denken, welches das Disparate zusammenhält, da es eben ein Widerspruch ist, das absolut Verschiedene doch im Gedanken oder in der Realität verknüpfen zu wollen.

Aus den angeführten Schwierigkeiten folgen eine Menge anderer, die wir nur nicht weiter in Erwägung ziehen, weil sie auf ihnen ruhen und sich daraus von selbst ergeben. Aber einen Punkt fühlen wir uns gedrungen doch noch hervorzuheben, weil er ebensowohl mit der richtigen Anschauung der Materie als den höchsten geistigen Interessen zusammenhängt. Der Verfasser bemüht sich den Vorwurf abzuweisen, als ob die atomistische Theorie mehr dem Materialismus diene und die höhern Interessen der Sittlichkeit und Religion gefährde. Dennoch müssen wir denselben mit aller Entschiedenheit aufrecht erhalten. Er beruht darauf, daß dadurch nothwendig eine absolute Kluft zwischen dem Geist und der Materie befestigt wird, die durch nichts ausgefüllt werden kann. Ist die Materie das absolut Discontinuirliche, Harte und Starre, das schlechthin Unwirksame und Unveränderliche, so ist keine Beziehung zwischen ihr und dem Geiste zu denken, sie kann weder auf den Geist wirken, noch der Geist auf sie. Sie kann nicht geschaffen seyn und Gott kann keine Macht über sie haben, seine Herrschaft erstreckt sich nur auf ihre Bewegung und Gestaltung, nicht auf die unveränderlichen Atome selbst, und so wird er zu einem Baumeister der Welt herabgesetzt, der eines letzten Stoffes bedarf, auf dem er sie ordnet und aufbaut, aber nicht schöpferisch erzeugt. Soll der Schöpfungs-

'egriff aufrecht erhalten werden, so muß man davon ablassen, Materie als das schlechthin Seyende und Unveränderliche 'enken, an das erst mit der Bewegung das Werden und die 'derlichkeit herantritt; in die Vorstellung von ihr muß viel- 'hon das Werden, als ihr selbst zukommend, mit aufge- ..en werden, dann erst kann auch die Schranke wegfallen, welche Geist und Materie von einander trennt, und der Materialismus überwunden werden, indem dem ersteren die Superiorität über die letztere bewahrt bleibt.

Alle angeregten Schwierigkeiten der atomistischen Theorie scheint nun die dynamische, wie sie von Kant in ihren Hauptzügen entwickelt worden ist, mit einem Male zu beseitigen. Sie wurzelt in dem Gedanken, daß die Bewegung selbst zum Princip der Materie gemacht werden müsse, wodurch der Dualismus aufgehoben wird, der starre Atome und Bewegung unvermittelt gegenüberstellt. Die Materie ist das Bewegliche im Raum nnd erfüllt den Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Diese ist zunächst die Repulsion, als die Ursache der Undurchdringlichkeit, indem die Materie bestrebt ist andere von sich zu entfernen oder was dasselbe ist, der Annäherung anderer zu ihr zu widerstehen. Wirkte aber diese Kraft allein, so würde sich die Materie in die Unendlichkeit des Weltenraums zerstreuen und denselben unerfüllt lassen, es muß ihr also eine andere Kraft entgegenwirken, durch welche die Materie wieder zusammengehalten wird, und dies ist die Attraktion oder diejenige bewegende Kraft, wodurch die Materie Ursache der Annäherung anderer zu ihr seyn kann, oder was dasselbe ist, wodurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht. Auch diese für sich allein würde die Materie nicht erklären, denn durch sie müßte, wenn man jene nicht hinzunimmt, alle Masse in einen Punkt zusammengedrängt und dadurch wieder der Raum leer werden; beide gehören daher gleich wesentlich zum Begriff der Materie, und erst durch ihre gegenseitige Einwirkung wird der Raum gradweise erfüllt, und somit eine Anschauung gewonnen, aus der sich nun die weitere Gestaltung der Welt durch die Bewegung ableiten läßt.

Man hat der dynamischen Theorie zunächst vorgeworfen, daß sie nur ein Prädicat der Materie auffasse, zu welcher doch nothwendig ein Subject vorhanden seyn müsse, das völlig unbegriffen zurückbleibt. Damit stellt man sich ganz auf den Kantischen Standpunkt der Scheidung des Dinges an sich und seiner Erscheinung, bei welchem auch nur die Kantische Lösung möglich ist, daß das Ding an sich stets dem Menschen verborgen bleiben müsse, während nur seine Prädicate ihm offenbar werden könnten. Es ist ja doch einmal klar, daß wir von einem Gegenstande nur etwas wissen können, in wiefern er auf uns wirkt, und gerade die, welche alles auf die sinnliche Wahrnehmung zurückführen, müssen erst recht zugestehen, daß diese nur dadurch zu Stande kommen kann, daß die Dinge auf unsere Sinne einwirken. Man müßte sich daher wie Kant bei der Unmöglichkeit eines weiteren Vordringens zu dem Ding an sich beruhigen, wenn der ganze aufgestellte Gegensatz nicht in der That bei näherer Betrachtung zusammenfiele. Es ist das Verdienst der neuern Philosophie, daß sie diesen Gegensatz von Subject und Prädicat flüssig gemacht hat, indem sie zur Anschauung bringt, daß Alles nur wirklich ist, inwiefern es wirkt, und zwischen seinem Seyn und seiner Thätigkeit kein wesentlicher Unterschied besteht. Alles was man in dieser Beziehung aufstellen kann, reducirt sich auf den relativen Gegensatz von Thätigkeit und Zustand, indem das Subject nichts anderes ist, als eine Thätigkeit in einem bestimmten Zustande. Denken wir uns ein Ding mit vielen Eigenschaften, so kann die Einheit des Dinges nur dadurch gewahrt bleiben, daß sich nachweisen läßt, wie diese alle Modificationen einer Grundeigenschaft sind, die das Ding constituirt, während die Vielheit der Qualitäten entsteht durch die Wechselwirkung dieser Grundeigenschaft mit den vielen verschiedenen Dingen außer ihm. In dieser Nachweisung liegt die ganze Erkenntniß, welche zur Aufgabe hat die mannichfaltigen Erscheinungen auf einander zurückzuführen und dadurch den Zusammenhang derselben untereinander zu erklären. Die Wissenschaft verlangt zur Anschauung zu bringen, wie die Dinge geworden sind, und

dies ist nur möglich unter der Voraussetzung eines stätigen Ueberganges aus einem Zustande in den andern und durch gegenseitige Einwirkung auf einander; jeder Zustand, in welchem ich ein Ding erfasse, ist daher ein Product von Thätigkeiten und das Ding ist nichts anderes als der bestimmte Zustand der Thätigkeit, die bei seinem Entstehen wirksam gewesen ist, bedingt durch die Wechselwirkung mit einem andern. Stellen wir uns etwa in einem Bilde die Thätigkeiten als Linien vor, welche sich durchschneiden, so ist das Ding der Durchschnittspunkt derselben, so daß daraus ein Netz sich bildet, in welchem jeder Knotenpunkt die Gegenständlichkeit darstellt, welche durch die Fäden mit den andern in Verbindung steht und in ihnen die Prädicate zur Anschauung bringt, die das Ding durch seine Beziehung zu den andern Dingen außer ihm erhält *).

Leistet nun eine Theorie dies, daß sie alle Erscheinungen auf ein letztes Prädicat oder eine Grundthätigkeit zurückführt, so hat sie damit ihre Aufgabe völlig erfüllt, und das Subject wahrhaft begriffen und es darf nicht noch nach einem davon verschiedenen Dinge gefragt werden, an welchem jene Qualität etwa haften oder von welchem jene Thätigkeit ausgehen solle, denn damit ginge man über das zu erklärende Ding hinaus und fragte nach einem entfernteren Princip, aus welchem jenes wieder seine Entstehung und seine Wirksamkeit ableitet. Diese Auffassung der Sache ist auch in der That nicht neu, sondern hat in der Physik selbst ihre Anwendung gefunden und wird, je mehr sie in der Naturwissenschaft zur Anerkennung gelangt, zur Aufklärung derselben beitragen. Die Undulationstheorie erklärt das Licht als die transversalen Schwingungen des Aethers; die vollkommen befriedigende Erklärung liegt hier in dem Begriff der transversalen Schwingungen, man muß nicht in dem Aether etwa nach einem verborgenen substantiellen Rückstand des Lichts suchen wollen, der irgend etwas zu dem Begriff desselben hinzuthun und damit sein Wesen noch mehr erläutern könnte. Was der Aether ist, interessirt die Optik nicht mehr, sondern allein die Chemie, die sein Verhältniß zu den andern Stoffen zu un-

*) S. mein Lehrbuch d. Psychologie S. 465 flgd.

tersuchen hätte, ebenso wie die Erklärung des Schalls nicht danach fragt, was die Luft ist, die in Vibrationen versetzt den Ton erzeugt. Genügte also sonst der Begriff der Bewegung, um alle Erscheinungen der Materie daraus zu erklären, so würde man auch hier nicht weiter nach dem Subject zu fragen haben, das bewegt wird, sondern müßte sich bei diesem Prädicate beruhigen, und da es eingestandener Maßen das letzte Grundprincip der Naturbetrachtung seyn muß, so würde man nur noch etwa auf den noch allgemeineren Begriff des Seyns zurückgehen können, damit aber auch nothwendig aus der Natur herauskommen und es nicht mehr mit einer Frage zu thun haben, deren Lösung in der Naturphilosophie zu erwarten wäre, sondern mit einer solchen die in das Gebiet der reinen Metaphysik hineinschlüge.

Ob aber die Bewegung in der That der Begriff ist, der zur Erklärung der Materie als der letzte das Wesen derselben ausdrückende genügt, ist freilich eine andere Frage, die wir entschieden verneinen müssen. Einmal nämlich setzt die Vorstellung der Bewegung geradezu die der Materie schon voraus, und andrerseits entstehen durch die Wechselbeziehung von Repulsion und Attraction so viele Schwierigkeiten und Widersprüche, daß man es aufgeben muß, aus ihnen eine dem klaren Begriff zusagende Theorie der Materie abzuleiten, die nur irgendwie im Stande wäre, die Erscheinungen der wirklichen Welt daraus zu erklären. Bewegung ist Ortsveränderung und nur zu denken, wenn an einem Orte etwas ist, das diesen Ort verlassen kann, um einen andern einzunehmen. Nur Massen bewegen sich und darin ist die Vorstellung der Materie schon gegeben, die Bewegung kann daher die Materie nicht erklären, die von ihr vorausgesetzt wird. Dies liegt auch eigentlich schon in der ursprünglichen Definition Kant's, nach welcher sie das Bewegliche im Raume seyn soll. Genügte wirklich der Begriff der Bewegung, so müßte die Erklärung nicht lauten, daß sie das Bewegliche sey, sondern die Bewegung selbst, und damit träte das Unzulängliche klar hervor. Ist aber Bewegung Ortsveränderung, so liegen darin die Momente von Ortspunkten und Entfernungen und damit

entsteht sogleich die Vorstellung der Discretion, die mit der behaupteten Continuität der Materie in Widerspruch steht und nicht vermag eine stätige Anfüllung des ausgedehnten Raumes zur Anschauung zu bringen. Darum schwankt denn Kant auch immer zwischen verschiedenen Ausdrucksweisen, die sich keinesweges decken, hin und her; bald bezeichnet er die Repulsion als die zurückstoßende Kraft des Ausgedehnten in allen seinen Theilen, die dann immer selbst noch ausgedehnt sind, und identificirt sie mit der Expansion; bald ist er genöthigt, um die Bewegung zu veranschaulichen, sie auf Punkte zu beziehen, die in einer graden Linie sich nähern oder entfernen. Diese Unklarheit geht durch die ganze Entwickelung hindurch, sie spricht sich recht deutlich aus in den Worten: „Bei einem in's Unendliche Theilbaren darf darum dennoch keine wirkliche Entfernung der Theile, die bei aller Erweiterung des Raumes des Ganzen immer ein Continuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieser Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anschaulich gemacht werden kann." Die ganze Verwirrung hat ihren Ursprung in der Verwechselung von Raum und Ort, von welchen jener seiner Natur nach ein Ausgedehntes, dieser ein wesentlich Punktuelles ist, und daraus folgt dann wieder die Verwechselung von Expansion und Repulsion, von denen jene auf ein Ausgedehntes, diese auf die Entfernung von Ortpunkten gegründet ist, ohne daß man einsieht, wie beides in der Anschauung vereinigt werden soll. So behauptet Kant, das Erfüllen eines Raumes bezeichne den Widerstand gegen alles Bewegliche, welches in einen Raum einzudringen bestrebt ist, und erklärt dies so, daß durch die Erfüllung des Raums derselbe von dem Eindringen irgend eines andern Beweglichen frei gehalten werde, wenn seine Bewegung auf einen Ort in diesem Raume hingerichtet ist. Dabei fällt ihm selbst auf, daß ein Unterschied zwischen dem Widerstande besteht, den die Materie leistet, wenn sie aus ihrem Orte getrieben und also selbst bewegt werden soll, und dem Widerstande, den sie ausübt, wenn ihre eigene Ausdehnung verringert werden soll, und gerade diesen

letzteren Widerstand denkt er sich als die Wirkung der Repulsion; andrerseits aber wieder definirt er sie als die treibende Kraft, welche die Theile der Materie von einander entfernt, indem sie die nächsten fortschiebt und sie somit in eine örtliche Bewegung versetzt. Diese Verwirrung der Begriffe übt besonders ihren Einfluß aus bei dem Beweise des Satzes, daß die Materie einen Raum erfülle nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er denkt dabei an die Expansivkraft, aber indem er diese nur unter der Form der Bewegung vorstellen kann, erklärt er das Eindringen in einen Raum sogleich als eine Bewegung, und deducirt nun, daß weil der Widerstand gegen eine Bewegung die Verminderung derselben oder die Veränderung derselben in Ruhe sey, Bewegung aber nur durch eine entgegengesetzte Bewegung aufgehoben werden könne, auch der Widerstand den die Materie dem Eindringen einer andern entgegensetzt, nur auf einer Bewegung in entgegengesetzter Richtung beruhen könne, worin dieselbe Verwechselung des Verschiedenartigen, das er so eben noch auseinandergehalten hatte, zu Tage kommt.

Offenbar sind Kant's Vorstellungen entstanden aus einer Vermischung von Anschauungen, zu welchen die Betrachtung des gasförmigen und des festen Aggregatzustandes der Materie die Veranlassung bietet. Geht er von dem ersteren aus, so stellt sich ihm die Expansivkraft derselben als ihre wesentliche Qualität dar, und diese führt ihn auf die dynamische Theorie, welche die Erfüllung des Raums nicht durch die bloße Existenz der Materie, sondern durch wirkende Kräfte erklärt wissen will; dagegen liegt der Bewegung eine Anschauung zum Grunde, die auf der Betrachtung der Ortsveränderung fester Körper beruht und dem mechanischen Widerstande, den sie einander entgegensetzen und durch den sie sich aus ihren Oertern vertreiben. Beides hat Kant nicht auseinander gehalten, sondern mit in einander fließen lassen, und so ist daraus eine Vorstellung entstanden, die sich weder begrifflich festhalten, noch mit der Wirklichkeit in Einklang bringen läßt. Kant giebt selbst zu, daß seine Theorie nicht voll-

ständig genüge, um daraus den festen Zustand der Körper zu erklären, und bezeichnet dies als ein immer noch unaufgelöstes Problem, so leicht auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaube; aber ebenso wenig befriedigt seine Vorstellung für den gasförmigen Zustand, von dem sie doch eigentlich entlehnt ist *). Die Elasticität, die darin die Grundlage der ganzen Vorstellung bildet, ist nicht die der Gase, sondern vielmehr die der festen Körper, und man gewinnt eine ziemlich klare Anschauung von dem, was Kant sich eigentlich gedacht hat, wenn man sich die Luft etwa aus kleinen elastischen Gummistückchen zusammengesetzt denkt, die wenn sie von einer Richtung her zusammengedrückt werden, das Bestreben haben sich auszudehnen und ihre frühere Stellung und Umfang wieder einzunehmen. Da kann man die Vorstellung gewinnen, daß ein Theil, indem er sich ausdehne, den andern vor sich hertreibt und dieser nun seinerseits die folgenden fortbewegt, aber für die Gase paßt diese Betrachtung ganz und gar nicht. Denke ich mir ein Gefäß mit Gas erfüllt und neues strömt in dasselbe ein, so schiebt dies nicht etwa das bereits darin vorhandene vor sich her und verdichtet es auf diese Weise, sondern die neu einströmende Masse verbreitet sich durch den ganzen Raum, wie dies deutlich wird, wenn man eine andere Gasart, an der man es natürlich nur beobachten kann, hineinbringen läßt, die den ganzen Raum dann ebenso erfüllt, als wenn noch gar nichts darin vorhanden wäre, eine Betrachtung, die wir erst weiterhin in ihren ferneren Folgen genauer erörtern werden.

Analysiren wir nun die Thätigkeit der Gummistückchen näher, so findet die Repulsion immer nur an der Grenze Statt, wo sie sich berühren, während die Elasticität derselben als die eigentlich vorausgesetzte Ursache der Repulsion schon vorher besteht und nicht wieder durch die Repulsion erklärt werden kann. Diese hinter der Repulsion zurückliegende Kraft ist aber die Expansivkraft, die Kant mit jener verwechselt, und dadurch jene

*) Kant's Werke. Ausgb. v. Hartenstein. Bd. 8. S. 522.

Unklarheit hineinbringt, die er nur verdeckt durch einen regressus in infinitum, indem er die Theilchen wieder zerlegend, die Ausdehnung auf eine neue Repulsion derselben zurückführt bis in's Unendliche hin, so daß doch zuletzt darin das unmögliche Bestreben zu Tage kommt, die continuirlich ausgedehnte Materie aus unendlich vielen unendlich nahe aneinander gerückten Punkten zusammensetzen zu wollen, so sehr auch Kant sonst dagegen eifert.

Die Schwierigkeiten häufen sich jedoch noch immer mehr, sobald man nun auch die Attraction hinzunimmt und ihr Verhältniß zur Repulsion ins Auge faßt. Nach Kant würde vermöge der Repulsion allein die Materie sich in den Weltenraum zerstreuen, vermöge der Attraction aber sich in einen Punkt zusammenziehen, deshalb müssen beide sich einander das Gegengewicht halten und erst aus ihrer Gegenwirkung kann ein bestimmter Grad der Erfüllung entstehen. Aber um dies sich deutlich zu machen, müßte ein ganz fester Mittelpunkt der Welt gedacht werden, von welchem aus diese beiden Kräfte den Ursprung ihrer Wirksamkeit entnähmen. Denkt man sich dagegen eine ausgedehnte Materie, in welcher jeder Theil den daneben befindlichen repellirt, so genügt die Repulsion selbst schon, ebenso wie die Attraction, um die ganze Materie in vollkommener Ruhe und Gleichgewicht zu erhalten. Denn wird ein Theil von dem daneben liegenden auf der einen Seite angezogen, so wird er auch von dem andern auf der entgegengesetzten Seite liegenden mit derselben Kraft angezogen, dieser wieder von einem folgenden und so weiter in das Unendliche hin, und alle Punkte müssen daher in vollkommener Ruhe verbleiben. Dasselbe gilt aber auch in umgekehrter Weise von der Repulsion. Denn wenn gleiche Kräfte von allen Seiten her in gleicher Weise einen Punkt repelliren, so wird er nothwendig an demselben Orte verharren müssen. In dem Nebeneinander der Theile der Materie, mögen sie abstoßend oder anziehend wirken, liegt also schon die Verschiedenheit der Richtung, in der sie wirken, eingeschlossen, durch welche die Bewegung aufgehoben wird und es bedarf nicht erst

noch einer neuen Kraft um diese Wirkung hervorzubringen. Dies aber zeigt auch andrerseits wiederm, wie wenig eine solche Repulsion zwischen nebeneinander liegenden Theilen der Materie im Stande ist, die Ausdehnung zu erklären, da sie ja diese Ausdehnung schon voraussetzt und nicht einmal dieselbe, wenn sie schon da ist, zu vergrößern vermag. Denken wir uns etwa die Materie noch nicht ausgedehnt, sondern in einem Punkte concentrirt, wie soll eine Repulsion erfolgen, da kein Punkt außer ihr vorhanden ist, den sie von sich entfernen könnte; denken wir die Materie schon ausgedehnt und den Raum erfüllend, was könnte die Repulsion oder Attraction an der Ausdehnung verändern? Die ganze Anschauung ist offenbar hergenommen von der Betrachtung der Erde mit der sie umgebenden Atmosphäre, aber da sind auch schon ganz andere Bedingungen vorhanden. Da haben wir es nicht mehr mit der Materie an sich zu thun, sondern schon mit einer bestimmten Gestaltung, da ist eine begrenzte Masse mit einem festen Mittelpunkt, nach welchem dieselbe gravitirt und von welchem aus die Attraction eine Bedeutung erhält, da hat es auch allenfalls einen Sinn von einer Repulsion in der Atmosphäre zu sprechen, die in der Expansivkraft der Luft ihren Grund hat; aber die noch ungestaltete Materie giebt gar keinen Anhalt für solche Kräfte, und am wenigsten sind sie im Stande die Ausdehnung der Materie und die Erfüllung des Raums durch sie begreiflicher zu machen.

Gehen wir aber selbst ein in die Vorstellungen Kant's und lassen die bisherigen Einwände fallen, so ist doch gar nicht abzusehen, wie durch das Zusammenwirken zweier so entgegengesetzter Kräfte, wie es die Repulsion und Attraction seyn soll, ein bestimmter Grad der Erfüllung erreicht werden könnte, wenn er nicht schon vorher vorhanden wäre. Kant erläutert die Sache selbst so, daß beide bewegenden Kräfte nur angesehen werden könnten als zwischen zwei Punkten in einer geraden Linie wirkend, sie einander nähernd oder entfernend. Denkt man nun beide mit gleicher Kraft wirkend, so heben sie sich gegenseitig völlig auf und es ist als ob sie gar nicht vorhanden wä-

ren; denkt man aber die eine größer als die andere, so nimmt die eine der andern nur so viel Kraft als sie selber beträgt, und mit dem Ueberschuß wirkt jene in gleicher Weise fort, als ob sie nur von Anfang an dieses Maaß gehabt hätte. Die Folge würde also nur die seyn, daß die Bewegung langsamer würde, aber doch in der einen Richtung unaufhaltsam fortginge. Denken wir uns also einen Ueberschuß von Repulsion, so würde doch im Sinne Kant's die Entfernung der Theilchen von einander immer fortschreiten und die Materie im Raume sich zerstreuen; wäre die Attraction überwiegend, so müßte die Annäherung zu einem Punkte fortdauernd erfolgen, bis sie zuletzt ganz in demselben concentrirt wäre. Diese nothwendige Folge liegt durchaus in der zum Grunde gelegten Anschauung, nach welcher Attraction und Repulsion ja eigentlich selbst nur verschiedene Grade einer und derselben Sache sind. Denn Nähern oder Entfernen ist nur ein Mehr oder Minder der Entfernung selbst, und so bringt die Attraction nichts neues hinein, was nicht schon in einem bestimmten Grade der Repulsion ebenso gegeben wäre. Diesen aber nimmt Kant in der That schon an, indem er sagt, daß bei Erweiterung des Volumens einer sich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältnisse schwächer werde; aber dies hindert ihn keinesweges die Zerstreuung der Materie als eine unausbleibliche Folge zu behaupten und die Attraction als Gegengewicht dazu zu beanspruchen, obgleich doch nach dem Gesagten diese nichts anderes als eine Abschwächung der Repulsion bewirken könnte.

Später bringt Kant eine neue Differenz hinein, die in der ursprünglichen Vorstellung von der Wirkung beider Grundkräfte keinesweges liegt. Er bezeichnet die Repulsion als eine durchdringende Kraft, welche in alle möglichen Weiten auf alle Materie sich erstreckt; aber damit verwickelt er sich nur in neue Schwierigkeiten. Er verläßt damit das einfache Verhältniß der Bewegung, welches in der Annäherung und Entfernung von Punkten ihm ursprünglich vorschwebte und bringt ein neues Verhältniß hinein, welches auf der schon bemerkten Verwechselung von Aus-

dehnung und Repulsion beruht, ohne auch hier sich derselben klar bewußt zu werden. Ist die Repulsion, wie sie zuerst definirt wird, das Bestreben zweier Punkte sich von einander zu entfernen, so setzt sie die Entfernung schon voraus und vergrößert dieselbe nur, indem sie auch fortgesetzt trachtet, das Entfernte weiter zu entfernen; wird aber hier die Repulsion beschrieben als eine fortschiebende Kraft, die nur nur in der Berührung wirkt *), so hört die Wirkung mit der Entfernung auf und kann nur dadurch wieder möglich gemacht werden, daß vermöge der hineingedachten Ausdehnung die Materie nachrückt und so die Berührung nicht aufgehoben wird. Dies ist aber nicht anders möglich, als wenn die Expansion eine von der Repulsion verschiedene Kraft ist. Kant fühlt selbst diesen Widerspruch, indem er sich einwirft **), daß ein durch repulsive Kraft wirkender Punkt, der andere um ihn her vor sich her treiben soll, nothwendig mehrere treibende Punkte enthalten müßte, und offenbar müßte, wenn man nur irgend eine mögliche Vorstellung damit verbinden wollte, aus einem solchen Punkt eine sich immer mehr ausbreitende Kugel werden, was offenbar wieder auf die Zusammensetzung eines Ausgedehnten aus Punkten hinauslaufen würde. Die ganze Repulsion wäre in dieser Weise als Fortschiebung gedacht ein fortwährendes unbegreifliches Nachwachsen von Punkten, die in den durch die Entfernung entstehenden Zwischenraum immer sogleich wieder einträten, um das Geschäft der weiteren Fortschiebung fortzusetzen, und denkt man sich dies überhaupt nur möglich, so hat es mit der fortgesetzten Repulsion auch gar keine Noth, und man braucht nicht zu fürchten, daß der Raum leer würde, indem nicht abzusehen wäre, weshalb dieses Nachdringen der expansiven Masse überhaupt aufhören sollte; es bedürfte also auch gar keiner Attraction, um die continuirliche ausgedehnte Materie zusammenzuhalten. Man sieht daher deutlich, daß diese letztere Kraft nicht als eine wesentliche Grundkraft der Materie überhaupt erschiene, sondern nur die Bedeutung hätte, etwa an

*) Kant a. a. O. S. 503.

**) S. 510.

einem bestimmten Orte im Raume mehr Materie zu sammeln und zu verdichten, wodurch sie aber zu einer gestaltenden Kraft würde, was sie nach Kant keineswegs ist. Der ganze Fehler der Kantischen Vorstellung von der Attraction liegt daher darin, daß er die von der Gravitation entlehnte Anschauung einer Anziehung, die nur für schon gestaltete Massen einen Sinn hat, zu einer Abstraction verallgemeinert, nach welcher sie auch auf die reine Materie eine Anwendung finden soll, und dadurch unwahr und sich widersprechend wird, während er umgekehrt, die Expansivkraft, die als solche zur Auffassung der reinen Materie geeigneter wäre, durch die Unterschiebung des Begriffs der Bewegung zur Repulsion umwandelt, die ebenfalls nur geeignet ist, die mechanische Fortbewegung schon gestalteter Massen zu veranschaulichen, aber nicht die Ausdehnung begreiflich zu machen.

Vergleichen wir nunmehr die atomistische Ansicht mit der dynamischen, so zeigt sich leicht, daß sie gar nicht so weit auseinander liegen, wie man gewöhnlich glaubt, daß sie vielmehr auf denselben Grundanschauungen beruhen und in ganz ähnliche Fehler verfallen. Beide verwechseln Raum und Ort, beide reichen nicht an die Materie selbst heran, sondern bleiben in dem Gebiete der Gestaltung stehen und begehen dabei den Fehler, daß sie, durch eine falsche Abstraction, die von dieser entlehnten Vorstellungen verallgemeinern und hypostasiren, und dadurch die dahinter liegende Materie erfassen wollen, sie aber gerade dadurch gänzlich vernichten. Beide gebrauchen die Bewegung und ein zu Bewegendes: bei der atomistischen wird der ganze Nachdruck auf das letztere gelegt und die Bewegung kommt zu ihm hinzu, als wenn es so ein Leichtes wäre, diese sich nur ohne Weiteres hinzuzudenken; die dynamische dagegen hebt die Bewegung heraus, und thut so, als ob es sich von selbst verstände, daß dann auch ein zu Bewegendes da seyn müßte, und es gar keine Schwierigkeit hätte, dies aus der Bewegung selbst hervorgehend zu denken. So setzt die gewöhnliche atomistische Theorie ein Ausgedehntes voraus und bemüht sich nur zu begreifen, wie durch Verrückung desselben aus einer Gestaltung eine andere entsteht; so supponirt

auch, wenn auch unklarer und mehr unbewußt, die dynamische Vorstellung ein sich Ausdehnendes und denkt eigentlich nur hinein, wie durch ein Uebergewicht bald von Attraction bald von Repulsion diese Materie sich hier oder da mehr anhäuft oder verdünnt und so die verschieden vertheilten Massen erzeugt, die die Grundlage aller Gestaltung abgeben. Beide Theorien aber wollen diesem in der Grundanschauung liegenden Mangel entgehen und die Ausdehnung als das eigentlich wesentliche Prädicat der Materie selber und doch mit Festhaltung der von der Gestaltung hergenommenen Anschauungen erklären, und damit kommt der Widerspruch hinein, der die Materie selbst aufhebt. Die atomistische Theorie glaubt dies zu erreichen, indem sie die ausgedehnten Atome sich in einem unendlich fortgesetzten Proceß verkleinert denkt und so mit einem die Reihe überfliegenden Sprunge bis zu dem unausgedehnten Punkt als der letzten Grenzscheide zurückgeht, aber damit fällt auch nothwendig die wirkliche Ausdehnung und wird nur zu einem leeren Schein von Beziehungen zwischen den Punkten, bei welchem auch die Möglichkeit von wirkenden Kräften als Ursache der Bewegung undenkbar wird; die dynamische Theorie dagegen sucht die Nothwendigkeit der Voraussetzung einer expansiven Materie dadurch zu umgehen, daß sie durch einen ebenso in's Unendliche gehenden Proceß immer wieder anstatt der Ausdehnung die Repulsion eintreten läßt und so ihrerseits die ausgedehnte Materie in eine Reihe unendlich naher und immer wieder zwischen jeder entstehenden Entfernung dazwischen springender Punkte auflöst. Die atomistische Theorie endigt ihre Abstraction mit einem absoluten Gegensatz von continuirlichem Raum und discontinuirlicher Materie, die beide keine Beziehung zu einander haben können und zu einem leeren Nichts herabsinken; die dynamische Ansicht geht ebenso in ihrer absoluten Abstraction in den scheinbaren Gegensatz einer Repulsiv- und Attractivkraft aus, die sich nicht nur gegenseitig, sondern in sich selbst schon paralysiren. In beiden Theorien ist die Bewegung die Hauptsache, aber sie wird durch die zum Grunde gelegte Voraussetzung unmöglich gemacht: in der atomistischen sind die

Punkte nur die letzte Abstraction der Bewegung, aber es fehlt hier gerade das, wodurch sie erst denkbar wird, nämlich die Differenz der Massen; in der dynamischen wird sie als ursprünglich gedacht, aber durch die Aufeinanderwirkung der beiden Kräfte in entgegengesetzter Richtung völlig aufgehoben und zur absoluten Ruhe gebracht. Man möchte sagen, in der ersteren kann keine Kraft wirken, weil es keinen Widerstand giebt an dem sie sich beweisen könnte, in der andern kann keine Kraft wirken vor dem absoluten Widerstande, mit welchem sie sich gegenseitig in Schach halten; aber darum sind auch in beiden die Kräfte leere Abstractionen, die gar nichts haben, woran man sie gebunden denken könnte.

Sind nun die atomistische und die dynamische Theorie im Grunde gar nicht so wesentlich verschieden, so wird man sich auch nicht wundern, wenn man sieht, wie sie sich in der Anschauung der neuern Physiker meist mit einander combiniren. Man vermeidet hier die Consequenzen beider und abstrahirt davon, das Wesen der Materie selbst begreifen zu wollen, indem man dies für eine vergebliche Mühe erklärt und der Speculation der Philosophen anheim giebt. Man stellt sich somit auf einen untergeordneten Standpunkt, und will nichts weiter, als eine Vorstellungsweise gewinnen, durch welche man die complicirte Gestaltung der Körperwelt auf ein Einfacheres zurückzuführen im Stande ist, und die Erscheinungen, so weit es nöthig ist, aus einem gemeinsamen Gesichtspunkte zu betrachten und zu erklären vermag. Man nimmt letzte Molecüle oder Urkörperchen an, die zwar nicht im mathematischen Sinne untheilbar sind, aber entweder in der Wirklichkeit nicht mehr getheilt sind oder wenigstens von uns durch kein Mittel mehr getheilt werden können und deshalb auch wohl mit dem gewohnten Ausdruck Atome bezeichnet werden. Ueber ihre Größe und Gestalt läßt sich nichts ausmachen, aber sie sind durch einen leeren Raum von einander getrennt oder von Wärme oder Aetheratmosphären umgeben, und zwischen ihnen wirken die beiden Grundkräfte der Attraction und Repulsion. Ist jene überwiegend, so entsteht der feste Aggregat-

zustand, wiegt die letztere vor, so giebt dies den gasförmigen Zustand, während bei dem Gleichgewicht beider der tropfbar flüssige hervortritt. Damit scheint sich auch am leichtesten die Lehre von den stöchiometrischen Verhältnissen, die für die Chemie von so großer Wichtigkeit geworden ist, zu vereinigen, so daß sie vorzugsweise dazu beigetragen hat, die Hypothese in den Augen der Naturforscher zu befestigen. Die chemischen Verbindungen erfolgen durchaus in ganz festen Proportionen der wägbaren Stoffe, so daß sich immer nur bestimmte Gewichtsmengen des einen mit bestimmten Gewichtsmengen des andern zu einem neuen Körper verbinden, das Ueberschüssige aber nicht in die Verbindung eingeht. Es läßt sich danach zunächst für die Elemente eine Reihe bestimmter Zahlen bilden, indem man von einem zum Grunde gelegten Elemente ausgeht und danach die Gewichtsmengen aller übrigen bestimmt, die mit ihm die einfachste Verbindung erzielen, wonach dann auch die andern unter sich in denselben Verhältnissen sich vereinigen und alle zusammengesetzteren Verbindungen nur aus einem Vielfachen dieser einfachen Gewichtsmengen nach geraden Zahlen entstehen können. Die Stoffe vertreten sich daher auch untereinander nach diesen Gewichtsmengen, so daß man sie als Aequivalente bezeichnet hat, aber es liegt sehr nahe, damit die atomistische Theorie zu combiniren, und den Urkörperchen oder Molecülen ein entsprechendes verhältnißmäßiges Gewicht beizulegen. Danach verbindet sich denn immer ein Atom mit einem oder mehreren andern zu einem constanten Aggregat, und da man nur die Atomgewichte zu addiren braucht um daraus die Verhältnisse zu finden, nach denen auch die secundären Verbindungen, wie etwa Säuren und Basen, sich wieder mit einander vereinigen, so stimmt dies vollkommen mit der Ansicht, daß jede Verbindung als ein Aggregat von einer bestimmten Anzahl von Atomen zu betrachten sey, deren Gewicht den stöchiometrischen Zahlen entspricht.

So einfach sich nun danach auch die Verhältnisse zu gestalten scheinen, so wenig kann jedoch die Theorie befriedigen, wenn man näher in die Betrachtung der Sache eingeht. Zu-

nächst müssen wir es als ein Vorurtheil bezeichnen, wenn man das weitere Zurückgehen auf das eigentliche Wesen der Materie als eine unfruchtbare Speculation betrachtet, die den Philosophen zu überlassen sey und doch nicht zu einem wirklichen Ziele führen könne. Die Materie bleibt sogut ein Problem der Physik wie der Philosophie, und Widersprüche in den letzten Principien müssen auf die Schlüsse, die man daraus zieht, nothwendig einen wichtigen Einfluß ausüben. Die atomistische Theorie verhält sich gerade so zu der noch zu suchenden, wie die frühere Emissionstheorie sich zu der jetzigen Undulationstheorie in der Optik verhält. Jene war ganz gut für die mechanischen Gesetze der Bewegung, aber sie erklärte nicht die Interferenz des Lichtes und die Farbenerscheinungen. Das soll eine Theorie leisten, daß sie alle Erscheinungen unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt bringt, und vermag sie das nicht, so muß weiter zurück gegangen werden. Die Emissionstheorie berücksichtigte nur die Bewegung des Lichts, aber das Licht war ein gegebener Stoff und die Farben nicht auf einander zurückzuführende Differenzen in demselben; die Undulationstheorie hat erst gezeigt, was das Licht ist, und die Farben als gradweise Unterschiede der Schnelligkeit in der Folge der Schwingungen nachgewiesen; derselbe Schritt ist in der Theorie der Materie zu thun, und Niemand, wenn er sich den Vergleich recht zur Anschauung bringt, wird noch behaupten, daß es eine leere Speculation sey, die für den Naturforscher kein Interesse hätte. Die Molecüle sind hier das fest gegebene, die verschiedenen Elemente hier eben so specifisch verschiedene Grundstoffe, wie dort die Farben, und doch soll man über deren Verhältniß zu einander nicht weiter nachdenken. Nur die Bewegungserscheinungen dieser Grundstoffe und die weitere Zusammensetzung und Gestaltung der Körperwelt soll dem Physiker von Bedeutung sey. Aber hat er es denn nur mit festen Körpern zu thun? Der Aether hat eine so große Bedeutung für die Physik gewonnen, sollte er denn etwas anderes seyn als Materie? Ganz seltsam nehmen sich in der oben angeführten Theorie die Aetheratmosphären neben den festen Molecülen aus, die Imponderabilien spuken auch

noch immer umher und man weiß nicht, was man mit ihnen anfangen oder wo sie unterbringen soll. Gehört es nicht also zu den wichtigsten Forderungen der Physik hier Klarheit zu gewinnen und einen gemeinsamen Gesichtspunkt aufzustellen, aus dem alle Erscheinungen sich wirklich erklären lassen?

Genauer betrachtet aber reicht die Theorie auch nicht einmal aus, um die nächsten Erscheinungen, wie sie oben mit derselben scheinbar in Einklang gebracht sind, wirklich den Thatsachen gemäß daraus abzuleiten. Man sieht gar nicht den Grund ein, weshalb wenn ein Atom des einen Stoffes sich überhaupt mit mehreren Atomen eines andern verbinden kann, es in dem einen Falle immer nur mit einem, in dem andern Fall wieder nur mit zweien oder dreien sich vereinigt, da man doch erwarten sollte, daß ebenso gut auch diese Verschiedenheit in der Anordnung der Atome nebeneinander zu gleicher Zeit eintreten könnte. Ebenso wenig entspricht die Erklärung der Aggegratzustände den wirklichen Thatsachen. Wäre die Flüssigkeit das Gleichgewicht zwischen Attraction und Repulsion, so müßte dieser Zustand ein rein momentaner in dem Uebergange von dem festen zu dem gasförmigen seyn; die Körper dehnen sich im flüssigen Zustande noch lange durch die Wärme aus, was doch nothwendig auf eine größere über das Gleichgewicht hinausgehende Repulsion führen würde, mit der der Gaszustand eintreten müßte. Andrerseits müßte jeder Körper nothwendig bei dem Uebergange von dem festen in den Gaszustand durch den flüssigen hindurchgehen, und doch giebt es einige, die unmittelbar aus dem starren sich als Gase sublimiren, ohne flüssig zu werden. Ja die atomistische Theorie widerstreitet doch eigentlich geradezu unserer Vorstellung von den elastisch-flüssigen Körpern, indem sie dieselben nur zu einem fein vertheilten Staube macht, und man wird nicht einwenden können, daß der Unterschied des Feinern und Gröbern genüge, um für das eine eine Auffassung zuzulassen, die wir für das andere mit Entschiedenheit abweisen würden. Die Vorstellung eines expansiven Gases schließt die der leeren Zwischenräume vollständig aus, die doch hier der ganzen Hypo-

these zum Grunde liegt. Noch weniger läßt die Theorie sich mit der Durchdringung der Gase, wie sie nach dem Dalton'schen Gesetzte stattfindet, in Einklang bringen. Wollte man dies nur als ein Eindringen in die leeren Zwischenräume auffassen, so müßten diese doch endlich einmal ausgefüllt werden und der Einfluß auf den Aggregatzustand könnte gar nicht ausbleiben. Ein Raum kann bei einer bestimmten Temperatur eine bestimmte Menge Wasserdampf fassen, ein jedes Mehr schlägt sich an dem Gefäß nieder; bringt man jedes andere Gas hinein, so hat dies gar keinen Einfluß. Wenn nun auch die Atome des einen Gases in die leeren Zwischenräume des andern eindringen, müßte nicht dadurch das Verhältniß der Attraction zur Repulsion nothwendig geändert werden? denn das wird man doch wohl nicht annehmen wollen, daß die Atome des einen Gases auf die des andern gar keine Attraction oder Repulsion ausüben, sondern jedes nur für sich mit seinen eigenen Attractions- und Repulsionskräften auf die ihm gleichartigen einwirken sollte, was eben der ganzen Vorstellung von der Materie und ihrem Verhalten aufeinander so wie der Attraction widersprechen würde, die nothwendig auf alle Materie, wie gestaltet sie auch seyn möchte, wirken und durch die Näherung der Molecüle zu einander, von welcher Art und Qualität diese auch seyn mögen, vergrößert werden müßte.

Begründung einer neuen Theorie über Raum und Materie.

Die bisherigen Vorstellungen von der Materie gehen offenbar von der Anschauung des festen Aggregatzustandes aus und suchen aus diesem die beiden andern abzuleiten. Die Undurchdringlichkeit ist ihnen das wesentlichste Prädicat derselben und diese kommt nur dem schlechthin Festen oder Soliden zu; die wirklichen Körper zeigen aber diese Eigenschaft nur in gewissem Grade, sie lassen sich mehr oder weniger zusammendrücken oder von einander trennen, und so lange dies möglich ist, existirt die Undurchdringlichkeit nicht. Anstatt nun bei der Thatsache stehen zu bleiben und diese aufzuklären, mischt sich eine falsche philosophische Speculation ein, welche die relative Undurchdringlichkeit

auf eine absolute bringen will, und so gelangt man durch eine schlechte Abstraction zu den Atomen, die den Begriff des Undurchdringlichen in seiner ganzen Reinheit darstellen, damit aber die Quelle aller der Widersprüche werden, die wir oben auseinandergesetzt haben. Die dynamische Theorie verläßt zwar auf einen Augenblick diesen Standpunkt und wendet sich der Anschauung des gasförmigen Aggregatzustandes zu, indem sie die Expansion zum Grunde legt, aber sie fällt doch sogleich wieder in den frühern zurück, indem sie die Undurchdringlichkeit als wesentliche Grundeigenschaft mit in die Betrachtung aufnimmt und sofort die Bewegung einmischt. Einen Raum erfüllen heißt ihr, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist; diese Vorstellung ist hergenommen von einem bewegten festen Körper, welcher, in einen mit Gas erfüllten Raum eindringend, dasselbe comprimirt und von ihm Widerstand erfährt, es paßt aber keineswegs auf Gase, die nach dem Dalton'schen Gesetz sich wirklich durchdringen.

Versuchen wir es nun einmal, den umgekehrten Weg einzuschlagen und den gasförmigen Zustand als den ursprünglichen zum Grunde zu legen, den flüssigen und festen aber erst nachher daraus abzuleiten, ob nicht vielleicht dadurch die Schwierigkeiten sich heben lassen und eine der Erfahrung entsprechendere Auffassung hervorgeht, die zugleich die begrifflichen Widersprüche für den Gedanken löst. Eine solche Ansicht muß schon von vornherein dadurch ein gutes Vorurtheil für sich erwecken, daß sie eine Betrachtung der Materie zuläßt, die den Begriff der Gestaltung noch völlig ausschließt, wie es doch bei der Vorstellung der reinen Materie gefordert werden muß. Die Atome sind ohne Gestalt schlechthin nicht zu denken; reducirt man sie auf mathematische Punkte, so hört der Begriff der Ausdehnung völlig auf, und damit verschwindet auch die Vorstellung der Undurchdringlichkeit, die gerade zu ihnen geführt hat; wollte man dagegen die Atome ursprünglich als schlechthin nebeneinander eine continuirliche solide Masse bildend, mit Ausschluß aller leeren Zwischenräume, ansehen, so schwindet damit die Möglichkeit der Ge-

staltung überhaupt. Sind sie aber ursprünglich ausgedehnt und von einander entfernt, so sind sie auch schon ursprünglich gestaltet und entsprechen nicht der Vorstellung einer Materie, die aller Gestaltung vorhergehen soll. Aber gerade einer solchen Forderung entspricht der gasförmige Zustand. Der feste Körper ist in seinen äußern Grenzen, wie in seinem Innern durch und durch gestaltet, der flüssige ist es wenigstens an seiner Oberfläche, sey es, daß er sich in einem festen Gefäß befindet oder frei als Tropfen in der Luft schwebt; der gasförmige Zustand dagegen schließt die Vorstellung aller Gestalt aus, sobald wir noch von dem Daseyn fester oder flüssiger Körper absehen, die ihm durch ihre Grenze eine solche aufdringen könnten.

Die Vorstellung eines Gases geht ganz auf in dem Begriff der Expansion und das Mariottesche Gesetz ist die vollständige Definition dieser Vorstellung. Leidet nach den neuern Untersuchungen von Regnault und Magnus dasselbe unter gewissen Verhältnissen bestimmte Ausnahmen, namentlich bei den nicht permanenten Gasarten, wenn sie sich dem Uebergange in den tropfbar flüssigen Aggregatzustand nähern, so heben diese das Gesetz keinesweges auf, sondern zeigen nur, wie Regnault selbst richtig bemerkt, daß die Gase, welche uns die Natur liefert, nicht den vollkommenen Gaszustand besitzen, ein höchst wichtiger Umstand, auf welchen wir später noch näher werden eingehen müssen. Expansivkraft und Volumen einer Luftmasse stehen im umgekehrten Verhältnisse zu einander, das ist der einfache Ausdruck dieses wichtigen Gesetzes, es ist dies aber zugleich nur die Zerlegung des Begriffs der Expansion selbst, in welcher Ausdehnung und Ausdehnbarkeit als die umgekehrten sich stets auf einander beziehenden Verhältnißbegriffe erscheinen. Drücken wir eine ausdehnsame Masse zu einem kleinern Volumen zusammen, so muß in demselben Grade der Gegendruck wachsen und somit die Expansivkraft zunehmen. Folgen daher die Gase diesem Gesetz, das man bei der atmosphärischen Luft wenigstens bis zu einem Druck von 27 Atmosphären hat prüfen können, so zeigt dies nichts anderes, als daß die Gase wirklich ausdehnsam sind,

und jede Abweichung davon kann nur in einer Modification dieser Eigenschaft durch besondere Ursachen ihre Erklärung finden. Mit der Expansivkraft hängt zugleich auch der Begriff der Dichtigkeit zusammen, welche offenbar in geradem Verhältnisse zu der Expansivkraft und im umgekehrten zu dem Volumen stehen muß, indem dieselbe nichts weiter ausdrückt, als das geringere Volumen, welches die Masse durch den größern Druck einzunehmen gezwungen wird.

Dies gilt zunächst bei der Betrachtung ein und derselben Gasart; bei verschiedenen Gasen ist diese Expansivkraft eine relativ verschiedene, und diese Beobachtung erzeugt daher die Vorstellung einer specifischen Expansivkraft für jede Gasart, welcher natürlich eine specifische Dichtigkeit entspricht, und zwar werden beide in einem umgekehrten Verhältnisse zu einander stehen müssen. Denn vergleicht man zwei verschiedene Gasarten mit einander, so ist dies nur möglich, inwiefern man gleiche Volumina unter einem gleichen Drucke nimmt, und dann findet man ihre specifische Dichtigkeit; vergleichen wir dagegen zwei Gasarten von gleichem Volumen und gleicher Dichtigkeit, so erhalten wir eine verschiedene specifische Expansivkraft, und zwar wird die specifische Expansivkraft in einem umgekehrten Verhältnisse zu der specifischen Dichtigkeit stehen, weil das dünnere Gas, um zu derselben Dichtigkeit zusammengepreßt zu werden, in demselben Verhältniß ein kleineres Volumen einnehmen wird und demgemäß auch in demselben Grade seine Expansivkraft wachsen muß. Bei derselben Gasart drücken daher Expansivkraft und Dichtigkeit nur dasselbe Verhältniß aus, bei verschiedenen Gasarten stehen dagegen specifische Expansivkraft und specifische Dichtigkeit in einem umgekehrten oder entgegengesetzten Verhältniß. Auf diese Weise gelangen wir bei der Betrachtung der Gase zu zwei Begriffen, welche offenbar denen des Raumes und der Materie entsprechen. Vermöge ihrer Expansivkraft nehmen die Gase Raum ein oder wie wir eigentlich sagen müssen, sie erzeugen den Raum, da wir ohne ein Ausgedehntes auch die Vorstellung eines Raums gar nicht besitzen würden, die ja vollständig mit dem der Ausdehnung zusammenfällt; vermöge ihrer Dich-

tigkeit aber bilden sie die Materie, und da beide, wie wir eben gesehen haben, in den verschiedenen Gasen specifisch verschieden sind, so sind auch Raum und Materie specifisch verschieden; das specifisch dichtere Gas hat bei derselben Expansivkraft d. h. indem es denselben Raum einnimmt, mehr Materie, das specifisch dünnere Gas expandirt bei derselben Dichtigkeit mehr d. h. es sucht einen grössern Raum einzunehmen. Es läßt sich daher eine unendlich große Expansivkraft bei einer unendlich geringen Dichtigkeit denken, nach welcher das Gas einen unendlichen Raum erfüllen wird bei einer unendlich verschwindenden Materie.

Bleiben wir hier einen Augenblick bei dem gewonnenen Resultat stehen, so ergiebt sich zunächst, daß wir es mit einem relativen Gegensatz zu thun haben, in welchem beide Glieder sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr an einander gebunden sind. Denn ist der Raum das sich expandirende Seyn, so hat dieses nothwendig auch irgend eine Dichtigkeit und ist daher auch materiell, aber das Wesen der Materie besteht eben darin eine bestimmte Dichtigkeit zu haben, die nach Zahl und Grad festgestellt werden kann, und da der Grad der Dichtigkeit in einem umgekehrten Verhältniß steht zu ihrer Expansivkraft, so ergiebt sich daraus, daß räumliche Expansion und materielle Dichtigkeit zwei verschiedene oder vielmehr entgegengesetzte Eigenschaften des Seyns sind, auf deren Beziehung zu einander die wesentliche Qualität der Stoffe beruht, die durch das specifische Gewicht derselben ausgedrückt wird. Und zwar setzt entschieden die Dichtigkeit den Begriff der Expansion, die Materie den des Raumes voraus und nicht umgekehrt.

Der Raum ist keine leere Abstraction, wie wir ihn gewinnen aus der Betrachtung der Expansion, fällt er in der That mit dieser zusammen. Wir werden freilich damit weiter zurückgewiesen auf den allgemeinern Begriff des Seyns, welches als geistiges nicht ein räumliches ist, wohl aber die Fähigkeit hat ein solches zu schaffen und damit die Natur zu begründen. Denn offenbar ist der Raum das Princip der Natur, der erste Begriff, mit welchem wir in ihr Gebiet eintreten; muß er aber

gefaßt werden als ein Produkt der Thätigkeit des Seyns, so werden wir damit über die Natur hinausgewiesen auf ein geistiges Seyn, welches die Natur erst schafft, indem sie dem Seyn diese Qualität der Expansion giebt, die selber als Produkt einer Thätigkeit wiederum eine Thätigkeit ist und als solche sich in der Natur offenbart. Sagen wir, Gott schafft die Natur, so sagen wir damit nothwendig, er schafft ein räumliches Seyn, und da die Realität eines Wesens in seiner Thätigkeit besteht, so haben wir unserer Aufgabe, das Princip der Natur in der Räumlichkeit zu begreifen, vollkommen genügt, wenn wir die Realität des Raumes in der Thätigkeit der Expansion begriffen haben. Wie wir den Schall erklärt haben, wenn wir ihn als schwingende Bewegung der Materie erkennen und daraus alle Erscheinungen desselben ableiten, so haben wir auch den Raum erklärt, wenn wir ihn als expandirende Thätigkeit des Seyns erkennen und daraus alle weiteren Erscheinungen der Natur abzuleiten und zu verstehen im Stande sind. Die weitere Zurückführung dieses räumlichen Seyns auf Gott als seinen Ursprung liegt außerhalb der Naturbetrachtung, wird aber offenbar von allen den Schwierigkeiten befreit, welche die gewöhnliche Auffassung des Raumes und der Materie mit sich führt. Der vermittelnde Begriff des Geistigen und Räumlichen ist der der Thätigkeit, die nothwendig den der Aeußerung und des Außereinander in diesen Aeußerungen in sich schließt und so auch weiter zu der Vorstellung führt, daß dieses Außer-einander-seyende selbst wieder in jeder Beziehung auf einander einwirkt, woraus der Begriff der Expansion ohne Schwierigkeit folgt.

Begreifen wir nun den Raum als die expandirende Thätigkeit des Seyns, so giebt es natürlich keinen leeren Raum. Der Gedanke eines leeren Raumes ist eine unwahre Abstraction, welche von der atomistischen Anschauung der Materie herrührt und gänzlich aufgegeben werden muß, wenn man sich auf den richtigen Standpunkt stellen will. Es ist die Ansicht der Sache, welche von der Betrachtung der begrenzten festen Körper ausgeht und den Raum wie ein Gefäß ansieht, welches von festen oder

flüssigen Körpern erfüllt oder nicht erfüllt seyn kann; sie besteht nur so lange, als man an den gasartigen Zustand nicht denkt, der alles erfüllt und alles durchdringt und keine Leere duldet. Als die Hauptverwechselung, auf welche hier alles zurückzuführen ist, erscheint die von Raum und Ort. Im Raume haben wir es nur mit einem Außereinander zu thun, aber noch nicht mit einem Nebeneinander, der Raum hat keine Punkte, kein Hier oder Dort, keine Entfernung und keine Richtung, welches alles verschwindet, sobald man sich den Raum nur als das expandirende Seyn vorstellt, und die Materie sich in Gasgestalt denkt, wo sie noch jede Gestaltung ausschließt. Läugnen wir hiemit die Leerheit des Raums, so müssen wir jedoch ebenso sehr noch den entgegengesetzten Begriff fern halten, als sey der Raum schlechthin erfüllt; denn diese Begriffe des Leeren und Vollen finden auf ihn als Raum noch gar keine Anwendung. Die Erfüllung des Raums entsteht erst aus der Betrachtung der Materie und bezeichnet demgemäß die relative Dichtigkeit des sich expandirenden Seyns. Materie verhält sich zu Raum wie Quantität zu Seyn; gebe es in dem sich expandirenden Seyn keine quantitativen Unterschiede der Dichtigkeit, so fiele der Unterschied zwischen Raum und Materie vollkommen fort und wir würden nur ein räumlich ausgedehntes Seyn haben, ohne daß wir die Vorstellung der Materie darauf anwenden könnten. Erst der Grad der Dichtigkeit des Ausgedehnten in seinem Mehr und Minder gegenüber der Ausdehnung macht die Materie aus. Das soll keinesweges heißen, als ob wir diese Vorstellung eines nur räumlich ausgedehnten Seyns ohne den Begriff der Materialität festhalten und bei ihr stehen bleiben könnten, aber um sie im Gedanken scharf aufzufassen, müssen wir die Begriffe, die sich als verschieden erweisen, auch in der That in dieser Verschiedenheit klar hinstellen und vor jeder Vermischung mit fremdartigen Vorstellungen, die aus einer ungenauen Fassung hervorgegangen sind, bewahren.

Wie verwirrend eine solche Verwechselung von verschiedenartigen Anschauungsweisen wirkt und wie wenig dabei eine con-

sequent durchgeführte reine Darstellung der Sache möglich ist, zeigt so recht die Kantische Theorie. Es könnte sogar so scheinen, als ob wir in unserer bis hieher entwickelten Ansicht nur ganz diese alte Betrachtungsweise wiederholt hätten, da Kant sich häufig des Ausdrucks Expansion für den sonst von ihm gewählten der Repulsion bedient, und sich auch bei seiner Ansicht von der Materie ganz vorzugsweise von der Anschauung des Gaszustandes leiten läßt. Aber die ganze Verwirrung hat eben ihren Grund in der Verwechselung von Expansion und Repulsion. Hätte Kant den Begriff von der Expansion, der ihn zu seiner Theorie führte, in seiner Reinheit festgehalten, so würde er zu ganz anderen Folgerüngen gekommen seyn; so aber schiebt sich ihm sogleich die Vorstellung der Repulsion unter und mit ihr kommt der Begriff der Bewegung hinein, womit die richtige Einsicht, mit der er die Betrachtung begonnen hatte, völlig verdunkelt und zu den oben schon gerügten Widersprüchen der Grund gelegt wird. Es tritt nämlich dabei dieselbe Verwechselung von Raum und Ort ein; denn Bewegung ist Ortsveränderung und Repulsion ist nur denkbar als Beziehung von Ortspunkten aufeinander. Expansion dagegen ist wohl Thätigkeit aber keine Bewegung, sie ist Veränderung des Druckes der gasförmigen Masse, aber keine Ortsveränderung. Ein Volumen Gas hat keine bestimmte Größe, wie das eines festen Körpers, es wird nur ermessen durch den Druck, den es ausübt, es kann zusammengepreßt werden oder sich ausdehnen, und bleibt doch dabei dasselbe Volumen; denn dies bezeichnet nur das Verhältniß einer bestimmten Ausdehnung zu einem bestimmten Drucke, und da beide gleichzeitig wechseln können, ohne daß das Quantum der Masse ein anderes würde, so nimmt dieses natürlich einen jeden beliebigen Ort ein und läßt sich in ganz verschiedenen Grenzen befassen, so daß es gegen jede örtliche Beziehung als vollkommen indifferent erscheint.

Fassen wir nun in dieser Weise die gasförmige Materie rein unter dem Begriffe der Expansivkraft, so ist das Dalton'sche Gesetz eine nothwendige Folge dieser richtigen Anschauung. Denn

da die Gase keine Grenzen haben, so können sie sich auch nicht absperren, sondern sie erfüllen einen gegebenen Raum vollständig und mischen sich, indem sie sich vollkommen durchdringen, so daß sie ein Gemenge bilden, deren Expansivkraft die Summe der Expansivkräfte der gemischten Gase ist. Dieses Gesetz, welches so recht das Wesen der Gase bezeichnet und ihr Daseyn völlig in den Begriff der Expansivkraft aufgehen läßt, ist weder nach der atomistischen Theorie noch nach der Kantischen zu begreifen. Denn sollte nach der erstern das Gas in die leeren Zwischenräume eindringen, so müßten Dämpfe in dem Zustande ihrer vollkommenen Sättigung sich nothwendig niederschlagen, sobald eine neue Gasart in den erfüllten Raum eindränge, da offenbar der leere Raum dadurch verringert und eine dem entsprechende Quantität Dampf in den tropfbar flüssigen Zustand übergehen müßte, was nach der Erfahrung nicht erfolgt. Ebenso muß Kant nach seiner Anschauung die vollkommene Durchdringlichkeit, wie sie nach dem Dalton'schen Gesetz den Gasen zukommt, durchaus läugnen. Denn da die Materie nach ihm den Raum durch repulsive Kräfte erfüllt, so denkt er sich ihre Einwirkung auf einander immer unter der Zusammendrückung, wobei die eine Materie zwar durch die andere in jedem Verhältniß comprimirt aber niemals vollständig durchdrungen werden kann *), eine Vorstellung, die nur von der Einwirkung elastisch fester Körper hergenommen ist, aber für Betrachtung der Gase ganz und gar nicht paßt, und der dem Dalton'schen Gesetze zum Grunde liegenden Erfahrung eben so vollkommen widerspricht, indem auch danach ein Niederschlagen des Dampfes durch die Compression erfolgen müßte. Nach unserer Anschauung von den Gasen harmonirt dagegen nicht nur das Dalton'sche Gesetz damit, sondern es ergiebt sich aus ihr als unmittelbare Folgerung. Denn denken wir uns ein Quantum Gas in einen schon mit derselben Gasart erfüllten Raum eindringen, so schiebt dieses nicht etwa die schon darin enthaltene Masse vor sich her und drückt sie zu-

*) A. a. O. S. 483.

sammen, um für sich Raum zu gewinnen, sondern das hinzutretende Quantum expandirt sich in dem ganzen Raum und vermehrt damit die Expansivkraft des in ihm enthaltenen Gases und dem entsprechend auch die Dichtigkeit desselben, nur wenn es eine feste aber bewegliche Scheidewand vor sich fände, die es zurücktreiben könnte, würde es jenes zu comprimiren im Stande seyn. Ebenso ist es mit verschiedenen Gasarten, sie suchen jede für sich vermöge ihrer Expansivkraft den ganzen Raum einzunehmen und da sie sich gegen einander nicht abzuschließen vermögen, so drücken sie auch nicht auf einander, aber der gemeinsame Druck gegen die Wände des Gefäßes entspricht der Summe ihrer Expansivkräfte. Wäre es nicht so, so müßte die specifisch leichtere Gasart sich, ähnlich wie bei tropfbaren Flüssigkeiten, über die schwerere stellen und hier eine abgegrenzte Schicht bilden, die Wasserdämpfe müßten vermöge ihres geringern specifischen Gewichtes fortwährend aufsteigen und bis zu den äußersten Grenzen der Atmosphäre getrieben werden, alle Seen und Meere müßten austrocknen und alles Wasser der Erde würde als Wasserdampf über der Atmosphäre schweben. Aber schließt man zwei Gefäße über einander mit einem Hahne ab und erfüllt das untere mit der schwersten, das obere mit der leichtesten Gasart, so verbreiten sich nach Oeffnung des Hahnes beide Gasarten in beiden Gefäßen, die schwerere in dem obern, die leichtere in dem untern, als ob die andere gar nicht vorhanden wäre.

Den stärksten Beweis für die Richtigkeit unserer Theorie der Materie liefert die Chemie mit ihrer Lehre von den stöchiometrischen Verhältnissen, obgleich dieselbe grade bisher dazu gedient hat, der atomistischen Auffassung eine neue Stütze zu verleihen. Die verschiedenen Stoffe verbinden sich nur nach festen Proportionen, die zunächst durch das Gewicht bestimmt werden, und man könnte demgemäß die Ansicht gewinnen, daß das Gewicht der verschiedenen Atome jenen Verhältnissen entspräche und daß diese sich nunmehr in regelmäßiger Weise zusammengruppirten, so daß ein Atom des einen sich mit einem, zweien, dreien u. s. w. verbände, um danach die mannigfaltigen Verbindungsstufen zu

bilden, in denen die Körper vorkommen. Aber es muß doch schon auf den ersten Blick auffallen, daß bei den Gasen diese stöchiometrischen Verhältnisse ihrer specifischen Dichtigkeit entsprechen, während in den andern Aggregatzuständen durchaus nicht eine Beziehung ihres specifischen Gewichtes zu den Atomgewichten aufgefunden werden kann. Wäre die atomistische Theorie richtig, so sollte man vielmehr erwarten, daß das specifische Gewicht des tropfbar flüssigen Zustandes mit dem Atomgewicht harmoniren würde, da ja hier ein Gleichgewicht zwischen Attraction und Repulsion der Atome Stattfinden soll. Aber dies ist keinesweges der Fall, wohl aber bei dem gasförmigen Zustande, so daß man es früher als ein durchgehendes Gesetz aussprach, daß bei den Gasen anstatt der äquivalententen Gewichtsmenge die Volumina gesetzt werden könnten und daß man demgemäß aus dem Atomgewicht der Körper, welche man nicht im gasförmigen Zustande zu untersuchen vermag, auf die Dichtigkeit ihrer Gase zurückzuschließen im Stande wäre. Dies gilt nun auch im Allgemeinen durchaus; erst in neuerer Zeit haben direkte Beobachtungen einzelne Abweichungen ergeben, indem das Schwefelgas dreimal, das des Phosphors und Arseniks zweimal schwerer gefunden ist, als es dem Atomgewicht nach seyn sollte, während dagegen das des Quecksilbers nur halb so schwer erscheint, als es nach dem angenommenen Atomgewicht erwartet wurde. Aber diese vereinzelten Thatsachen fordern nothwendig dazu auf, diese Ausnahmen von der Regel auf irgend eine andere Weise zu erklären und nicht darum gleich das ganze Gesetz voreilig aufzugeben. Wir haben es bei dem Schwefel, Phosphor und Arsenik mit Gasarten zu thun, die einer sehr hohen Temperatur zu ihrem gasartigen Bestehen bedürfen und deren Untersuchung nur bei einem vollkommenen Sättigungszustande, gerade nur in dem Momente des Ueberganges aus dem flüssigen in den dampfförmigen angestellt werden konnte. Nun aber weicht schon nach den neuern Untersuchungen von Regnault und Magnus bei den gewöhnlichen Gasen der Ausdehnungscoefficient etwas ab und um so mehr, je leichter sie flüssig werden, und man hat mit

Recht daraus geschlossen, daß die Gase nicht mehr in dem vollkommenen Gaszustande sich befinden, in dem Maaße als sie sich dem Uebergange in den flüssigen Aggregatzustand nähern. Es läßt sich daher von vornherein annehmen, daß diese Abweichungen bei den oben erwähnten Gasarten in noch weit höherem Grade hervortreten müssen. Nach einer Untersuchung von Cogniard de la Tour *) fand sich der gesättigte Aetherdampf bei einer Temperatur von 200° fast dreimal so dicht als man es nach dem Mariotteschen Gesetz hätte erwarten sollen, es könnte daher leicht etwas Aehnliches Statt finden bei dem Schwefel, der erst bei 320° in den Gaszustand übergeht.

Dies wird zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit gebracht, wenn wir folgende Betrachtung hinzunehmen. Bei der chemischen Vereinigung von einem Volumen eines Gases mit einem Volumen eines andern Gases findet keine Verdichtung Statt, wohl aber wenn ein Volumen des einen sich mit mehreren Voluminibus des andern zu einer neuen Verbindung vereinigt. Als gewöhnliche Regel gilt hiebei, daß wenn 2, 3, 4 Volumen sich mit einem Volumen vereinigen, die Verbindung eine Verdichtung zu 2 Voluminibus nachweist, und nur wiederum bei dem Schwefel, Phosphor und Arsenik finden Ausnahmen Statt, wenn wir das beobachtete specifische Gewicht ihrer Gase zum Grunde legen, während das Gesetz ein allgemein durchgehendes seyn würde, wenn wir dasselbe dem Atomgewicht entsprechend setzen könnten. Dieses Gesetz ist für die Chemie von der größten Wichtigkeit, indem es in die frühere Unregelmäßigkeit der angenommenen Verdichtungen eine überraschende Regelmäßigkeit hineinbringt und andrerseits auch die ganze Sache dem Verständniß und dem Begriffe näher führt, indem sich wohl die Nothwendigkeit desselben ableiten läßt. Ich habe, um eine empirische Grundlage für dasselbe zu gewinnen, die dahin einschlagenden Verbindungen zusammengestellt und auch auf die Fälle ausgedehnt, wo die specifische Dichtigkeit der Gase nur hypothe-

*) Pouillet, Lehrbuch d. Physik bearb. v. Müller. 3. Ausg. Bd. 2. S. 367.

tisch aus dem Atomgewichte abgeleitet werden kann. Zur bessern Uebersicht setze ich eine Tabelle dieser Verbindungen her, in welchen ich überall das specifische Gewicht der Elemente nach dem von Berzelius angenommenen Atomgewicht bestimmt und daraus das specifische Gewicht der Verbindungen berechnet habe, welches mit dem beobachteten überall so nahe, als man es, bei der mangelnden Uebereinstimmung in den Beobachtungen selbst, nur zu erwarten berechtigt ist, übereinkommt. Nur bei dem Quecksilber muß das specifische Gewicht, um eine Uebereinstimmung zu erzielen, der Beobachtung gemäß auf die Hälfte des gewöhnlich angenommenen Atomgewichts reducirt werden, was wohl keine Schwierigkeit hat, wenn man bedenkt, wie bei gar vielen Elementen das Gewicht der Aequivalente das Doppelte des vom Andern zum Grunde gelegten Atomengewichts ist, wie bei dem Wasserstoff, Stickstoff, Chlor &c., ein Verhältniß, in welchem augenscheinlich ein bisher noch unbekanntes Moment verborgen liegt, auf welches wir später noch einmal unsere Aufmerksamkeit werden lenken müssen.

		Specifisches Gewicht.	
		Berechnet.	Beobachtet.
Wasserdampf	2H + 1O : 2 vol.	0,6201	0,6235
Stirorydul	2N + 1O : 2 „	1,5270	1,5240
Kohlensäure	1C + 2O : 2	1,5239	1,5245
Grubengas	1C + 4H : 2	0,5589	
Oelbildendes Gas	2C + 4H : 2	0,9804	0,9852
Schweflige Säure	1S + 2O : 2	2,2116	2,2470
Schwefelsäure	1S + 3O : 2	2,7629	3,01
Schwefelwasserstoffgas	1S + 2H : 2	1,1778	1,1912
Selenige Säure	1Se + 2O : 2	3,8292	4,04
Selenwasserstoffgas	1Se + 2H : 2	2,7954	2,795
Tellurwasserstoffgas	1Te + 2H : 2	4,4889	4,49
Phosphorwasserstoffgas	1P + 3H : 2	1,1845	1,175
Arsenikwasserstoffgas	1As + 3H : 2	2,6945	2,695
Ammoniak	1N + 3H : 2	0,5910	0,5967
Phosphorchlorür	1P + 3Cl : 2	4,7418	4,875
Arsenikchlorür	1As + 3Cl : 2	6,2517	6,3

		Specifisches Gewicht.	
		Berechnet.	Beobachtet.
Antimonchlorür	1 Sb + 3 Cl : 2	8,1064	7,8
Quecksilberchlorür	2 Hg + 1 Cl : 2	8,1986	8,35
Arsenikjodür	1 As + 3 D : 2	15,6528	16,1
Quecksilberbromür	2 Hg + 1 Br : 2	9,6784	10,14
Chlor Bor	1 B + 3 Cb : 2	4,0358	3,942
Fluor Bor	1 B + 3 F : 2	2,2586	2,3124
Chlorwismuth	1 Bi + 3 Cl : 2	10,9947	11,35
Chlorschwefel	2 S + 2 Cl : 2	4,6583	4,70
Quecksilberchlorid	2 Hg + 2 Cl : 2	9,4187	6,8
Quecksilberbromid	2 Hg + 2 Br : 2	12,3783	12,16
Quecksilberjodid	2 Hg + 2 J : 2	15,6861	15,9
Zinnchlorid	1 Sn + 4 Cl : 2	8,9342	9,1997
Schwefelkohlenstoff	1 C + 2 S : 2	2,6394	2,645
Cyan	2 N + 2 c : 2	1,8185	1,8064

Die hier der Kürze wegen gleich mit aufgeführten Verdichtungen von 2 + 2 : 2, welche eine Ausnahme von dem Gesetz zu machen scheinen, lassen sich leicht auf die Regel zurückführen, wenn man sie nur auf die Formel 1 + (1 + 2) : 2 bringt, auf welche auch ihre Entstehungsweise hinweist. Das Quecksilberchlorid z. B. hat offenbar 1 Atom Chlor mehr als das Quecksilberchlorür und ist daher nicht eine Verbindung von 1 vol Quecksilber und 1 vol Chlor, was ganz wider die sonstige Regel eine Verdichtung von 2 Volumen zu 1 geben würde, sondern es ist 1 Atom Chlor zu 1 Atom oder 2 Volumen Quecksilberchlorür. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen so wie auch mit dem ölbildenden Gas, welches, wenn man es aus 1 vol Kohlen- und 2 vol Wasserstoff entstanden ansehen wollte, eine Verdichtung von 3 : 1 ergeben würde, während es seiner Entstehung gemäß als Grubengas mit einem neu hinzutretenden Atom Kohle betrachtet werden muß, so daß es also als eine Verdichtung von 1 vol Kohle und 2 vol Grubengas zu 2 vol erscheint. Nur die Arsenige Säure ($As^2 O^3$) würde eine Ausnahme machen, indem sie, wenn das beobachtete specifische Gewicht von 13,85 zum Grunde gelegt wird, eine Verdichtung von 5 vol zu 1 zeigen würde und sich

so zu 13,673 berechnen ließe; aber auch hier würde das allgemeine Gesetz passen, wenn wir jenes auf die Hälfte reduciren dürften, was am Ende keine Schwierigkeit mehr macht, da wir ja auch sonst das specifische Gewicht des Arsens selbst auf die Hälfte herabsetzen müßten. Ein besonderes Interesse gewährt endlich die Verbindung des Schwefelquecksilbers (Hg S) welches nach der gewöhnlichen Ansicht, wenn das Atom des Schwefels einem Drittel seines Volumens entsprechen sollte, die höchst auffallende und sonderbare Erscheinung einer Ausdehnung von 7 vol zu 9 vol zeigen würde. Nähmen wir dagegen wieder das specifische Gewicht des Schwefelgases dem Atomgewicht gemäß 3 mal geringer als das beobachtete an, so fällt auch hier die sonst nie vorkommende und gar nicht zu begreifende Ausdehnung der Volumina fort und wir erhalten eine einfache Verbindung von 2 vol Quecksilber und 1 vol Schwefelgas zu 3 vol, ohne alle Verdichtung, was sich wenigstens weit leichter als eine bloße Mengung beider Gase begreifen läßt. Nur bei dem Schwefelkohlenstoff, dessen Verbindung wir als eine so einfache, den übrigen durchaus entsprechende Verdichtung von 3 vol auf 2 fanden, würde sich, bei der Annahme einer dreifachen Dichtigkeit, ebenfalls eine Ausdehnung von 5:6 ergeben, was noch mehr beweist, wie derselbe Fehler zu den verschiedensten Abnormitäten führt. Während bei der gewöhnlichen Annahme in den Schwefelverbindungen jede für sich genommen immer neue Abweichungen zeigt, ordnen sie sich bei unserer Annahme einfach dem allgemeinen von uns aufgestellten Gesetz unter und dies muß um so mehr für die Richtigkeit derselben sprechen.

Das von uns aufgestellte Gesetz der Verdichtung findet nicht nur in der unorganischen Chemie seine Anwendung, sondern es wird auch ebensosehr durch die zahlreichen Verbindungen der organischen Chemie bestätigt, wo sich immer nur Verdichtungen zu 2 oder 4 voluminibus ergeben, von denen sich die letzteren leicht auf die ersteren zurückführen lassen, indem man nur die die Verbindung eingehenden Gasvolumina auf die Hälfte zu reduciren nöthig hat. Wir dürfen hoffen, daß die Betrachtung

dieses Gesetzes selbst auf die richtige Ansicht in der Entstehung der Verbindungen einen leitenden Einfluß gewinnen dürfte, indem sie eine Einsicht in die einfachsten Verhältnisse, unter denen jene Statt finden, gewährt, und dadurch von einem noch größern Interesse für die Chemie wird, während es an sich schon als ein großer Gewinn betrachtet werden darf, in der bisher angenommenen Unregelmäßigkeit der Verdichtung eine einfache Gesetzmäßigkeit zu erblicken, welche dazu führen muß, die zu erwartende Verdichtung im Voraus bestimmen zu können.

Das so zunächst aus der Erfahrung sich ergebende Gesetz läßt sich aber auch aus der Natur der chemischen Verbindung im Unterschied von einer bloßen Mengung leicht begreifen. Dieser beruht ja nämlich darauf, daß unter allen Umständen jeder Theil der Verbindung die Grundstoffe in denselben Verhältnissen enthalte. Bei Gasen wird dies bedingt durch ihre specifische Expansivkraft; so lange zwei Gase daher nur gemengt sind, bleibt diese in beiden die jedem eigenthümliche, sie haben nichts, was sie an einander bindet und sich selbst überlassen, werden sie sich in dem Raume jener gemäß verschieden verbreiten und nicht überall in demselben Verhältnisse gemischt seyn. Sobald aber Gase eine chemische Verbindung eingehen, hören sie auf jedes für sich eine eigenthümliche specifische Expansivkraft zu besitzen, sie müssen vielmehr nun als ein neues von den Mischtheilen verschiedenes Gas auch eine diesem entsprechende specifische Expansivkraft erhalten; durch welche sie stets in demselben Verhältniß bei einander zu bleiben genöthigt sind, und dies kann offenbar nur die mittlere zwischen denen der Mischtheile seyn.

Wenn nun jedesmal bei einer Verbindung eines Volumens mit mehreren Volumen einer andern Gasart eine Verdichtung Statt findet, so heißt dies nichts anderes, als daß dadurch mehr Materie entsteht, denn der Begriff der Materie wurzelt ja, wie wir oben gesehen haben, in der Dichtigkeit. Dies ist für die Philosophie ein ungemein wichtiges Resultat, weil es der gegewöhnlichen Anschauung entgegentritt, welche behauptet, daß die Masse der wägbaren Materie stets dieselbe bliebe und in dem

Werden der Welt wohl die Gestaltung der Materie sich ändere aber nicht die Materie selbst. Dadurch würde die Materie nothwendig ewig gedacht, was sich mit dem Verhältniß Gottes zu der Welt nicht verträgt. Ist die Materie geschaffen, so muß sie auch ebenso gut an dem Werden der Welt Theil nehmen, sie muß entstehen und vergehen und dies geschieht in den chemischen Verbindungen und Zersetzungen. Die Wägbarkeit ist ein Begriff, der hier, wo es sich um die Materie rein an und für sich handelt, ohne Verwirrung noch gar nicht eingeführt werden darf, es handelt sich nur um Gas-Volumina und um das Verhältniß von Expansivkraft und Dichtigkeit. Wenn durch die chemische Vereinigung drei Volumina sich zu zwei verdichten, so ist dadurch ein Drittel mehr Materie erzeugt, als vorher vorhanden war, was vollkommen einleuchten muß, sobald man nur festhält, daß dadurch ein um ein Drittel dichteres Gas hervorgebracht ist, als es bei einer bloßen Mengung der Bestandtheile seyn würde.

Dies führt weiter nothwendig auf den Gedanken, daß die verschiedenen Arten der Materie, wie sie sich unserer Betrachtung in den sogenannten Elementen darstellen, selbst nur durch eine ähnliche Art der Verdichtung aus chemischen Verbindungen hervorgegangen seyn können. Die verschiedene Dichtigkeit in ihrem Gaszustande ist zuletzt das Einzige, was die Körper, chemisch betrachtet, unterscheidet, alle andern Eigenschaften sind erst abgeleitete, die aus jenem Verhältnisse sich müssen erklären lassen, wie sie ja auch wechseln können, ohne daß die chemische Natur der Stoffe sich verändert. Die Dichtigkeit aber, die die Stoffe unterscheidet, kann nach dem Entwickelten selbst nur das Produkt eines chemischen Processes seyn. Die Zahlen der stöchiometrischen Verhältnisse haben daher den tiefern Werth für die Chemie, daß darin das ganze Wesen der Stoffe aufgeht, und die eigentliche Aufgabe für die Chemie ist die umfassendere, die Entstehung dieser Zahlenverhältnisse zu erklären und aus ihnen die Bildung neuer Verbindungen zu begreifen. Sie hat nicht nach letzten schlechthin einfachen Elementen zu suchen, die

nicht existiren können, sondern in einer endlosen Reihe immer weiter zurückzugreifen, um die bisher noch als Elemente geltenden Stoffe weiter aufzulösen und als Verbindungen noch einfacherer darzustellen, um so den unendlichen Proceß fortdauernder Verdichtung der Materie in bestimmten Zahlenverhältnissen zur Anschauung zu bringen.

Fassen wir nun noch einmal die gewonnenen Resultate zusammen, so bestehen sie wesentlich in Folgendem. Der Raum ist das sich expandirende Seyn selbst, die specifische Dichtigkeit desselben giebt den Begriff der Materie. Der Gaszustand, welcher diese beiden Momente in sich enthält, ist der ursprüngliche Zustand derselben; die verschiedenen Gase mit ihrer verschiedenen specifischen Dichtigkeit drücken die Differenzen der Materie aus, welche nur durch chemische Verbindung und Zersetzung entstanden seyn können und selbst wieder in ihren festen Proportionen die Grundlage für alle weitere Verbindungen bilden. Die Materie ist daher nicht ein ewiges Seyn, in welches erst durch die Annahme der Gestalt das Werden hineinkommt, sondern sie wird selbst, sie entsteht und vergeht. Dadurch erst wird der Materialismus mit der Wurzel ausgerottet und für einen wahren Schöpfungsbegriff Raum gewonnen. Sie ist nicht mehr ein starrer Stoff, an dem sich mit seiner Existenz die Prädicate der Ausdehnung und Unburchdringlichkeit vorfinden, sie ist schlechthin durchdringlich, und die Eigenschaft der Ausdehnung ist eins mit ihrem Seyn und Wesen, indem sie nur das Product der ihr zukommenden Thätigkeit der Expansion ist, wodurch sie einerseits als eine That des Geistes begriffen werden kann, und andererseits jede Einwirkung des Geistes auf sie erklärlich macht.

Die weitere Entwickelung in einem zweiten Artikel wird nachzuweisen haben, wie sich die Begriffe von Zeit und Ort zu den bisher betrachteten von Raum und Materie verhalten, und wie durch die Bewegung Gestalt in sie hineinkommt. Dann erst können auch die beiden Aggregatzustände des Flüssigen und Festen ihre Erklärung finden, die als Gestaltungen der Materie

angesehen werden müssen, und nicht dem Gaszustande als dem ursprünglichen der Materie coordinirt gesetzt werden dürfen.

Recensionen.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling's sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung. Erster Band. Stuttg. und Augsb. Cotta'scher Verlag. 1856.

Angezeigt von Dr. Joh. Eduard Erdmann.

Dem vor einiger Zeit veröffentlichten Programm, welches uns endlich die Gewißheit gab, daß eine Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke veranstaltet werde, ist der vorliegende Band rasch gefolgt. Demselben ist ein Auszug aus jenem Programm vorausgeschickt, in dem nochmals angezeigt wird, daß die Gesammtausgabe in zwei Abtheilungen zerfallen soll, von denen die erstere (7 Bände) außer sämmtlichen gedruckten Schriften und Aufsätzen auch ungedruckte Arbeiten der älteren Zeit, deren Erscheinen der Autor selbst gewünscht hat, enthalten wird, während die zweite Abtheilung (5 Bände) die letzte Darstellung des Schelling'schen Systems nebst dazu gehörenden Vorlesungen und Abhandlungen enthalten soll. Da in diesem kürzeren Programm nicht, wie in dem früher veröffentlichten, alle einzelnen Schriften Schelling's angegeben sind, die in die ersten sieben Bände hineingenommen werden sollen, so findet sich auch in demselben die Lücke nicht, welche manchem Leser des ersten Programms aufgefallen ist. Die Abhandlung nämlich über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt fehlt in demselben. Sie durfte aber nach den vor dem Publicum geführten Streitigkeiten zwischen Weiße und Michelet, und nachdem dabei Schelling's eigene Erklärung veröffentlicht worden ist, von den Herausgebern seiner Werke nicht, oder wenigstens nicht ohne eine Erklärung, weggelassen werden. (Uebrigens hat die in jenem Programm angegebne Liste der Schelling'schen Aufsätze bestätigt, was der Ref. ohne dies wußte und in seiner Entwicklung der deut-

schen Speculation seit Kant ausgesprochen hat, daß zwei Aufsätze von Hegel in dem Kritischen Journal, über Rückert und Weiß und über philosophische Construction, in dessen gesammelte Werke nicht aufgenommen worden sind). Daß mit der Herausgabe der zweiten Abtheilung begonnen wurde, kann nur gelobt werden. Der erste Band derselben, welcher uns vorliegt, hat den Specialtitel Einleitung in die Philosophie der Mythologie erhalten und erscheint nach der Absicht des Urhebers selbst, in Form von Vorlesungen. Obgleich dieselben durch die fortlaufenden Zahlen als zusammengehörig bezeichnet werden, so war es doch vollkommen richtig, die ersten zehn zu einem ersten Buch, welches die historisch-kritische Einleitung enthält, zusammenzufassen, den folgenden vierzehn aber, welche das zweite Buch bilden, außer dem Titel: Philosophische Einleitung den noch passenderen zu geben: Darstellung der reinrationalen Philosophie. Die beiden Bücher sind wirklich, sowol wegen der verschiedenen Abfassungszeit als wegen ihres Inhaltes, als zwei völlig von einander gesonderte Werke zu betrachten. Was nämlich die erstere betrifft, so ist nach dem Herausgeber S. V der erste Theil „enthaltend eine philosophische Kritik der sowol wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie, nicht erst in den letzten Jahren aus der Feder des Philosophen geflossen; er war sogar in einer, zwar in der Ausführung verschiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinstimmenden Darstellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg in's Publicum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des sel. Verfassers hat dieser erste, historische Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil (Vorlesung XI bis XXIV). Er ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte

ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben." Sieht man wieder auf den Inhalt, so muß man entschieden dem Herausgeber Recht geben, daß die Darstellung der reinen Vernunftwissenschaft, welche Schelling, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, in den letzten vierzehn Vorlesungen versucht hat, trotz dem, daß er dieselbe mit Rücksicht auf die Philosophie der Mythologie gearbeitet hat, als ein Werk für sich anzusehn ist. Wenn diese beiden Umstände es möglich machen, die beiden Theile des vorliegenden Werkes abgesondert von einander zu betrachten, so bestimmt den Referenten zu einer solchen Sonderung und zur ausschließlichen Berichterstattung über den ersten Theil außer der Rücksicht auf den ihm gestatteten Raum in dieser Zeitschrift, noch eine andere. In formeller Hinsicht zeigt sich, wie das nicht anders seyn kann, ein sehr großer Unterschied zwischen den zehn ersten und den folgenden Vorlesungen. An jenen ist, nachdem sie sich schon ganz gestaltet hatten, gegen dreißig Jahre lang geändert und gefeilt worden. Sie haben dadurch eine Abrundung erhalten, wie sie überhaupt, namentlich aber in unserer Zeit, philosophische Arbeiten sehr selten zeigen. Sie bieten uns ein Werk, bei dem legi auch laudari ist, ein bloßes Referat zur Lobpreisung wird, und eben darum der Berichterstatter nicht versucht wird, den Autor durch sein Räsonnement zu unterbrechen. Ganz anders verhält es sich mit der Darstellung der negativen Philosophie. Sie hat die letzte Feile vom Autor nicht erhalten. Sie besteht zum Theil aus Vorlesungen, die in der Akademie gehalten wurden, und die hier verschmolzen worden sind. Es kommt öfter vor, daß ein Hauptgedanke, auf den alles Folgende sich stützt, so wenig hervorgehoben wird, daß, wenn nicht der Herausgeber aus dem philosophischen Tagebuche des Verewigten eine erläuternde Bemerkung hinzugefügt hätte, er von den meisten Lesern wäre übersehen worden. Dann wieder begegnet es, daß für eine Rückweisung auf in diesen Vorlesungen Gesagtes genommen werden kann, was bei genauerem Zusehn auf früher Gedrucktes geht. Endlich aber unterbrechen historische und philologisch-exegetische Excurse, so wie beiläufige

auf das Folgende hinweisende Gedanken fortwährend die Entwicklung. Hier muß darum der Referent, wenn er nicht in den Augen seiner Leser dem von ihm besprochenen Buche Unrecht thun will, ergänzend, erläuternd, räsonnirend auftreten, kurz, gerade das thun, was so eben bei der kritischen Einleitung in die Mythologie untersagt wurde. — Aus diesem Grunde also erbittet sich der Ref. die Erlaubniß, zunächst einen Bericht über Schelling's kritisch-historische Einleitung zu erstatten. Einen räsonnirenden Artikel über dessen negative Philosophie, an welchem er arbeitet, hofft er dem Publicum sehr bald, am Liebsten wenn die Redaction dies verstattet, in dieser Zeitschrift vorzulegen.

Der Inhalt dieser historisch-kritischen Einleitung war seinem größeren Theile nach dem Ref. bekannt. Der glückliche Umstand, daß eines der Exemplare von den früher (1830) gedruckten aber nie herausgegebenen Mythologischen Vorlesungen bei Versteigerung der Lachmann'schen Bibliothek in seinen Besitz gekommen war, hatte ihn in Stand gesetzt, wenigstens das kennen zu lernen, was jetzt den Inhalt der ersten sechs und eines Theiles der achten Vorlesung ausmacht, und in seiner Entw. d. deutsch. Spec. s. Kant bei Darstellung der neuschelling'schen Lehre Einiges davon mitzutheilen. Eine genaue Vergleichung seines Exemplars mit der jetzt vollständig vorliegenden Einleitung zeigt, daß zwar die Grundgedanken seit 1830 sich nicht wesentlich verändert haben; die Ordnung aber, in welcher sie entwickelt werden, ist (oft sehr bedeutend) umgestellt, Begründungen, welche früher fehlten, sind hinzugefügt, so daß sich daraus sehen läßt, wie rastlos Schelling's Geist auch dort noch arbeitete, wo er bereits abgeschlossen hatte. Dies zeigt sich sogleich, wenn man die erste Vorlesung (p. 1—25) wie sie uns jetzt vorliegt, mit dem vergleicht, was im J. 1830 in der ersten Vorlesung gesagt war. Während damals damit begonnen wurde, daß die Schwierigkeit, an die Wahrheit der Götter-Lehre und Geschichte zu glauben, ja nur zu glauben, daß je an sie geglaubt worden sey, zu der Ansicht geführt habe, die ganze Mythologie sey nur Poesie, entweder ursprüngliche oder gegen sinnlosen Aber-

glauben gerichtete, wird jetzt diese historisch-kritische Betrachtung der Mythologie erst motivirt: Da es nicht geschrieben steht, daß Alles philosophisch betrachtet werde, indem wo geringere Mittel ausreichen, es überflüssig wäre die Philosophie herbeizurufen, so wird das Unternehmen, eine Philosophie der Mythologie zu geben, nur dann gerechtfertigt erscheinen, wenn gezeigt ist, daß alle andern näher liegenden Erklärungsversuche unmöglich sind. Und zwar wird dies so geschehn, daß dieselben in einer aufsteigenden Reihe dargestellt werden, von der ersten möglichen Erklärungsweise ausgegangen, durch Aufhebung derselben zu einer zweiten fortgegangen wird, bis diejenige erreicht ist, die keine mehr außer sich hat, in die sie sich aufheben könnte und daher nicht mehr bloß wahr seyn kann, sondern als die nothwendig wahre erscheint. — Ist durch das polytheistische Element der Mythologie, durch welches sie eine Göttervielheit, und durch das historische, durch welches sie eine Göttergeschichte darstellt, die Frage rege geworden: wie ist dies zu verstehn?, so ist, da in dieser Frage implicité enthalten ist, doctrinell, als Ernst, könne es nicht zu verstehen seyn, die erste natürliche Antwort: Es ist als Dichtung zu nehmen. Die bekannte Aeußerung des Herodot über Homer und Hesiod wird mit Unrecht mit dieser Antwort identificirt. Richtig verstanden bestätigt sie nur die Wahrheit, daß Poesie und Göttergeschichte gleichzeitig dort entstehen, wo das chaotische (pelasgische) Bewußtseyn des Göttlichen in die Scheidung der Göttervorstellungen, und darum zur Bezeichnung durch eigne Namen, auseinander geht. Der Homer, der die Göttergeschichten gemacht hat, ist die homerische Zeit. Das von der Poesie unabhängige, obgleich ihr gleichzeitige, Hervortreten der Mythologie wird übrigens auch dadurch bewiesen, daß ein ganz anderes Verhältniß beider in Aegypten und Indien Statt findet als in Griechenland. —

Ganz wie in den Vorlesungen vom J. 1830, so behandelt auch in den vorliegenden die zweite (p. 26—45) diejenige Ansicht, welche in der Mythologie zwar einen doctrinellen Inhalt zugiebt, aber keinen religiösen, sondern entweder Eu-

meristisch einen historischen, oder einen physikalischen wie die Stoiker, Heyne, oder einen sonst wissenschaftlichen wie G. Hermann u. A. behauptet haben. Der Letztere wird besonders ausführlich behandelt und nicht ohne leise Ironie gezeigt, wie er endlich dazu kommt, die Mythologie erfinden zu lassen damit dadurch die Religion vertrieben werde. Diejenigen Stellen des Hesiod, die am Meisten für eine solche Ansicht zu sprechen scheinen, sind als die ersten Versuche des Philosophirens über die Mythologie anzusehn, nicht mehr als Mythologie.

Die dritte Vorlesung (p. 47—66) enthält nur einen Theil von dem, was in den Vorlesungen vom J. 1830 der dritten zugewiesen war, nämlich die Untersuchung darüber, was denn das Gemeinschaftliche bei den bisher betrachteten Erklärungen sey? Offenbar daß die Mythologie für eine Erfindung erklärt wird. Dies aber ist hinsichtlich ihrer eben so wenig möglich, wie hinsichtlich der Sprache, die überhaupt die größte Analogie mit der Mythologie darbietet. Die instinctartige organische Entstehung und Ausbildung, deren Anerkenntniß erst durch die Nachkantische Philosophie möglich geworden ist, muß auch bei der Mythologie anerkannt werden. Nur muß man nicht meinen, daß die verschiedenen Mythologien in den verschiedenen Völkern entstehn, sondern vielmehr entstehen die verschiedenen Völker mit den Mythologien, wie denn auch die nur äußerlich menschenähnlichen Wesen, von welchen uns Azara erzählt, die keine Mythologie und überhaupt gar keine Religion haben, auch nicht dazu kommen, Völker zu werden.

Die vierte Vorlesung (p. 67—93) betrachtet die Erklärungen, welche eine religiöse Bedeutung der Mythologie annehmen. Die in der vierten der ältern Vorlesungen gar nicht berücksichtigten Ansichten Hume's und H. Voß' so wie der Franzosen Dupuis und Volney werden erwähnt und dann zu denen übergegangen, welche der Mythologie einen Monotheismus vorausschicken. Dem biblischen Euemerismus eines G. Vossius und Anderer wird entgegengesetzt, daß die mosaischen Urkunden

offenbar Mythologie bekämpfen und also voraussetzen. Rühmender wird W. Jones erwähnt, welcher dem Mosaismus und der Mythologie eine Uroffenbarung voraussstellt, und dann zu Creuzer übergegangen, dessen Ansicht so formulirt wird, daß aus einem nicht abstracten, sondern realen, d. h. die Vielheit in sich enthaltenden Monotheismus die Mythologie durch Auseinandergehn entstanden sey. Daß dieses Auseinandergehn von Creuzer als Wirkung der Völkertrennung angesehn wird, bahnt den Uebergang zu einer Untersuchung, welche in den älteren Vorlesungen in der dritten, hier aber in

der fünften Vorlesung (p. 94—101) angestellt wird. Es ist die Frage zu beantworten: Wie entstanden Völker? Die allmählige Vermehrung des Menschengeschlechts erklärt nur Stämme, die Trennung der Wohnplätze, Länderzerreißungen u. dgl., nur eine Theilung in gleichartige, nicht aber in so ungleichartige Theile wie die Völker sind. Selbst der natürliche Racenunterschied, der übrigens selbst einer Erklärung bedarf, hat mit dem Unterschiede der Völker nichts zu thun, da beide Unterschiede sich kreuzen. Wenn die mosaische Urkunde die Sprachenverwirrung als die eigentliche Ursache ansieht, so ist dies viel richtiger als alle jene Erklärungen, nur muß die Sprachverwirrung selbst wieder als Wirkung einer noch innerlicheren Erschütterung des Bewußtseyns der Menschheit erkannt werden. Diese ist nämlich zunächst selbst da, wo Stämme und also Familien existiren, zunächst auf der Stufe einer absoluten Gleichartigkeit zu denken. So wird sie gedacht in der Zeit, die vorgeschichtlich ist, weil nichts darin geschieht, oder die keine Folge verschiedener Zeiten darbietet, weil ein einziges Princip, von dem das ganze Bewußtseyn beherrscht ist, d. h. Ein Gott sie zusammenhält. Hört diese unerschütterliche Sichselbstgleichheit des sie beherrschenden Gottes auf, d. h. tritt der Polytheismus auf, so ist die Scheidung da, welcher dann die locale Trennung der sich nicht mehr verstehenden Völker folgt. Darum ist Babel stets als der eigentliche Sitz des Heiden- d. h. des Völkerthums angesehn. Das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit zu seyn, sondern nur ein

Theil derselben und also nicht mehr dem schlechthin Einen anzugehören, sondern einem bestimmten Gotte, oder auch Göttern, anheimgefallen zu seyn, treibt die sich entfremdeten Menschen auseinander, bis jeder den Wohnsitz findet, der ihm zusagt, weil er seinem Wesen gemäß ist. Der Ueberrest von Einheitsgefühl bringt sie dahin, wenigstens unter sich gemeinschaftliche Götter und Sprache zu haben, wenn nicht als Menschheit so doch als Volk zu existiren. Vielleicht ließ die Angst, auch diese Einheit zu verlieren, jene großen (kyklopischen) Bauwerke entstehn: „denn wir könnten vielleicht zerstreuet werden." Die Solidarität von religiösen Affectionen mit denen des Sprachvermögens tritt in unzähligen Erscheinungen hervor, unter denen die Erscheinungen des Pfingstfestes und wieder die, daß in den Amerikanischen Stämmen ohne Religion auch die Sprache sich zersplittert und das sich durch's Wort Verständigen fast aufhört, — die Extreme bilden. Diese nur äußerlich menschenähnliche Bevölkerung zeigt weder den primitiven noch den von hoher Bildung zurückgekommenen Zustand, sondern sie tragen den Fluch der vollendeten Zersplitterung, leben wie „die Kyklopen, deren Keiner des Andern achtet."

Die sechste Vorlesung (p. 119—143) stimmt in ihrem Inhalte mit der fünften der älteren überein. Sie knüpft an das Resultat der vierten, daß der Mythologie ein Monotheismus voraus gedacht werden müsse, an und wirft die Frage auf, ob dieser ein völlig unmythologischer gewesen seyn müsse? Um diese Frage auch nur zu verstehn, muß der bisher übergangene Unterschied zwischen simultanem und successivem Polytheismus in's Auge gefaßt werden. Jener, der nur eine Göttervielheit lehrt, kann, wenn etwa ein Gott an Würde die anderen überragt, mit Monotheismus vereinbar seyn, ähnlich wie die Vielheit der Engel den hebräischen Monotheismus nicht aufhebt. Anders ist es bei dem zweiten, der Vielgötterei, wo nacheinander mehrere höchste Götter angenommen werden. Diese Form des Polytheismus ist die eigentlich interessante. Sie aber kann gerade gar nicht, wie die poetische und die s. g. philosophische

(Hermann'sche) Ansicht das wollte, aus Erfindung abgeleitet werden, da wer einen Gott erfindet, wenigstens einen gegenwärtigen erfinden wird. Aber auch das Creuzer'sche „Auseinandergehn" kann höchstens eine Vielheit gleichzeitiger Götter, nicht aber eine Göttergeschichte erklären. Das Factum, daß die oberste Gottheit der unvollkommeneren Mythologien in der vollkommeneren dies nur gewesen ist, — (der Grieche sieht in den andern Religionen Kronosdienst) — daß aber hier die Ehrfurcht vor dem in der Vergangenheit Ersten bleibt, ist nur zu erklären, wenn in dem religiösen Bewußtseyn wirklich der Proceß vorgegangen ist, durch welchen die es beherrschende Macht durch eine andere verdrängt ward. Denkt man sich nun das Bewußtseyn von einer Macht beherrscht, die noch nicht von einer andern verdrängt wurde, so kann die Herrschaft jenes Gottes A Monotheismus genannt werden; es ist aber da der Gott A herrscht nur weil B noch nicht zur Herrschaft gekommen ist, derselbe nur, wie sich freilich erst später zeigen wird, der Erste in der Reihe, und der Monotheismus ist nur relativer, ist selbst polytheistischer Monotheismus. So aber, nicht als vollendeter geistiger, ist der ursprüngliche Monotheismus zu denken, so daß die Entstehung des Polytheismus (die babylonische Verwirrung) ein Gericht über den einseitigen Monotheismus und darum ein Fortschritt ist. Die, welche dies im Interesse für eine Ur-Offenbarung leugnen, sind daran zu erinnern, daß der orthodoxe Begriff der Offenbarung, nach welchem sie einer Verdunkelung entgegentritt, der allein richtige ist. Der Moment, wo der Gott B sich des Bewußtseyns zu bemächtigen anfängt, und Verwirrung in das Gemüth des Einzelnen, Trennung unter die Masse bringt, liegt, da erst mit der Völkertrennung die Geschichte beginnt, natürlich in der vorgeschichtlichen Zeit und existirt im Bewußtseyn als Mythus, d. h. als Reminiscenz aus dieser Zeit.

Die siebente Vorlesung (p. 144—174) gibt eine Bestätigung der bisher entwickelten Theorie aus den mosaischen Urkunden. Mit Anknüpfung an die verschiedenen Gottesnamen und mit Berufung auf die Etymologie wird Enos, der Ahnherr

des zweiten Menschengeschlechts, als der bezeichnet, mit dem, durch die Gefahr des Polytheismus, welche das Herannahen des Gottes B bringt, an die Stelle des von keinem Zweifel berührten Monotheismus das Wissen Jehovah's als des wahren Gottes tritt. Die im Gegensatz gegen die Anwandlungen des B, den Gott A festhaltenden „Söhne Gottes" weichen den Einflüsterungen der Töchter der anthropomorphistischen polytheistischen Menschen der neuen Zeit, und nach der Sündfluth wird das „von Anfang an Böse"= (Polytheistisch=) seyn von Gott selbst als eine vollendete Thatsache agnoscirt, wie denn auch an die Stelle des Nomadenlebens die Cultur von Brodt und Wein tritt. Der eingetretnen Völkerscheidung entzieht sich nur ein Stamm, der des Abraham, dem nun im Gegensatz gegen die polytheistischen Anwandlungen Jehovah erst erscheint, d. h. sich offenbart. Ein Rest des ersten Monotheismus tritt in den Rechabim, ferner in dem Priesterkönige von Salem noch einmal hervor. Der Islam, dessen Name auch sprachlich mit Salem zusammenhängt, reicht mit seinen Wurzeln bis dahin; daher sein Kampf gegen den Polytheismus und gegen das Christenthum, das diesen nicht ausschließt sondern als Moment enthält.

Die achte Vorlesung (p. 175—198) zieht ganz wie die sechste und letzte der im J. 1830 gedruckten das bisher Entwickelte zusammen und kommt zu dem Resultate, daß die Mythologie nicht geschichtlich erklärt werden kann, da die Krisis, in welcher sie entsteht, ein relativ=, der ihr vorausgehende Monotheismus aber ein absolut=Vorgeschichtliches ist. Diese vorgeschichtliche Zeit enthält kein Vor und kein Nach, sie ist, welche Dauer man ihr auch zuschreibe, als Moment zu betrachten, eine Art Ewigkeit. Wie das erste wirkliche Bewußtseyn der Völker der Polytheismus ist, so ist der relative Monotheismus das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschheit. Aber auch von diesem wird man weiter zurückgetrieben, zu dem wirklichen Verhältniß des Menschen zu Gott, oder seiner substanziellen Einheit mit Ihm, ohne welche auch der relative Monotheismus nicht möglich ist. Diese Einheit liegt noch jenseits des vorgeschicht=

lichen, ist übergeschichtlich, und besteht darin, daß der Mensch ohne von sich zu wissen Gott setzt als eine in Gott gleichsam verzückte Natur. Aus dieser Ekstasis muß der Mensch, da er im Außersichseyn nicht verharren kann, herausstreben, um jenes Versenktseyn in ein Wissen, d. h. in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Diese Verwandlung geschieht in einer Reihe von Stufen, und mit dem ersten Schritte zum wirklichen Bewußtseyn ist die Trennung von dem ewigen wesentlichen Seyn gesetzt und das Bewußtseyn als seinem Schicksal dem nothwendigen Proceß verfallen, der durch die Mythologie hindurch zum wahren Monotheismus führt, welcher eben so das Ende der Mythologie ist wie das Ende aller, der Mythologie sich gegenüberstellenden, Offenbarung, welche zu ihrem Inhalte hat den, der da seyn (erst) wird. Mit einem Worte, die Mythologie ist wofür sie sich ausgiebt, ein wirkliches Werden Gottes, wirkliche Theogonie (im Bewußtseyn).

Die neunte Vorlesung (p. 199—224) knüpft, nach einem eingeschobenen Excurs über geistiges Eigenthum, an das in der vorigen gefundene Resultat an, daß es im Innern des Bewußtseyns aufsteigende Mächte seyen, welche den theogonischen Proceß erzeugen. Diese Mächte aber können keine anderen seyn als die Potenzen, deren Erzeugniß das Bewußtseyn und, da das Bewußtseyn nur das Ende der Natur ist, deren Product die Natur ist, der Potenzen, welche zum Bewußtseyn als zum Ziel hin cooperirend, die Natur hervorbrachten. Weil es dieselben Potenzen sind, deswegen geht der mythologische Proceß dieselben Stufen durch, durch welche ursprünglich die Natur gegangen ist. Der mythologische Proceß ist nicht ohne den absoluten Proceß zu fassen, und da diesen die Philosophie betrachtet, so ist es ohne Philosophie nicht möglich in der Mythologie das, was sie wirklich ist, oder Wahrheit, zu erkennen, die wahre Wissenschaft der Mythologie ist also Philosophie derselben. So lange die Philosophie, welche man fälschlich Naturphilosophie genannt hat, noch in ihrem Werden begriffen war, so lange konnte eine Anwendung derselben auf die Mythologie nicht gelingen, und dies

ist der Grund, warum die Versuche Kanne's und Creuzer's nicht zum Ziele führten, troß aller Verdienste Beider, namentlich des Letzteren.

Die zehnte Vorlesung (p. 228—252) bestimmt nun das Verhältniß dieser neuen Wissenschaft zu allen anderen und zeigt zuerst, daß sie für die Philosophie der Geschichte von größter Wichtigkeit sey, da sie zuerst einen realen Unterschied zwischen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Zeit angebe. Die letztere zerfällt ihrerseits in die relativ vorgeschichtliche (vorhistorische) Zeit, welche von dem Entstehen der Mythologie erfüllt ist, und die absolut vorgeschichtliche, in der zwar nicht Nichts, wohl aber nichts Neues, Spur nach sich Lassendes, geschieht, und die in der steten gleichgültigen Wiederholung eine Art Ewigkeit darbietet, die sinnvoll von der Erinnerung als unglaublich lange Lebensdauer festgehalten wurde. Diese vorgeschichtliche Zeit ist der wirkliche terminus a quo, jenseits dessen nur das Uebergeschichtliche existirt. Sie enthält zugleich jenes Gigantische, Maaßlose, in dessen Begrenzung, nicht im Hervorgehn aus dem Unbedeutenden, aller Fortschritt besteht. Die Anfänge der Kunst fallen mit dem Entstehen der Mythologie zusammen: daher müssen die Juden sich ihre Künstler bei den Heiden suchen und auch die christliche Kunst ist Schülerin der heidnischen, und macht mit Recht zu ihren Hauptobjecten das Universelle, mit dem Heidenthum Gemeinschaftliche, z. B. Babel. Darum ist die Philosophie der Mythologie von der größten Bedeutung zweitens für die Philosophie der Kunst, in welche letztere übrigens schon vor funfzig Jahren der Verfasser die Mythologie hineingezogen hat, weil sie jene an sich poetischen Gegenstände darbietet, nach welchen wir so vergeblich suchen, und die den Kunstwerken des Alterthums dieses Gepräge der Nothwendigkeit geben, während die modernen Kunstwerke nur beliebig gewählte Gegenstände zeigen. — Die größte Bedeutung hat natürlich diese Wissenschaft drittens für die Religionsphilosophie, da sie die erste, natürliche, gleichsam wildwachsende Religion betrachtet, die eben so unabhängig von der Vernunft ist wie die zweite ihr gegenüber-

tretende, geoffenbarte Religion. Beide entstehen nicht durch Vernunft, sondern durch einen realen Vorgang, die Mythologie ist etwas Wirkliches, das eben darum auch besiegt wird nur durch die wirkliche That des Christenthums, als des zurechtgestellten Heidenthums, das an diesem seinen Stoff hat und wenn das Heidenthum aus ihm herausgestoßen würde, seine Realität verlöre. Von der natürlichen und geoffenbarten Religion ist endlich zu unterscheiden die noch nicht existirende philosophische Religion, welche jene beiden begreift, indem sie nachweist, wie das möglich ist, was in ihnen beiden sich als wirklich zeigt. Daß für diese philosophische Religion die Phylosophie der Mythologie von der größten Wichtigkeit ist, versteht sich. Und so ist denn das Resultat, daß eine Untersuchung, die gar nicht von einer Philosophie ausging, sondern rein kritisch verfuhr, bereit war jede Erklärung gelten zu lassen, wenn sie nur erklärte, als zur einzigen zu einer solchen geführt hat, welche auch die Philosophie selbst und das philosophische Bewußtseyn erweitert. —

Der vorstehende Auszug wird es rechtfertigen, daß oben dieser Einleitung das Prädicat abgerundet gegeben ward. Wo die am Anfange festgestellte Aufgabe, durch Ausschluß aller anderen möglichen Erklärungen die Philosophie der Mythologie zu rechtfertigen, gelöst ist, schließt die Arbeit ab. Eben so aber zielen alle Untersuchungen, selbst die, welche zuerst als Excurse erscheinen, immer wieder auf die gesuchte Lösung. Am wenigsten wird man dies vielleicht von der exegetischen und etymologischen Begründung gelten lassen. Allein auch diese ist uns eine willkommene Zugabe. Mag es immerhin seyn, daß der Fluch, welcher nach der Behauptung von Fachgelehrten darauf ruhen soll, wenn Philosophen exegesiren, namentlich aber wenn sie etymologisiren, auch in dieser Einleitung manchmal seine Macht gezeigt hat, sie hat auf der andern Seite auch dies wieder bestätigt, was wir von Proklus bis auf die neuste Zeit sehr oft gefunden haben, daß gerade dort, wo der Philosoph als Exeget und als Etymolog angesehen, sich eine Blöße gibt, er in demselben Maaße sich als tiefsinniger Philosoph erwies. Es

kommt darauf an, was dem Autor und was dem jedesmaligen Leser das Wichtigste ist, die philologische Richtigkeit oder die Wahrheit. Die letztere hat schon oft durch Berufungen auf die Etymologie, in welchen der Mann von Fach nur ein Wortspiel sah, an Klarheit für und siegreicher Kraft über die Leser und Kenner gewonnen. Wir heißen aber die Berufungen auf das alte Testament noch aus einem andern Grunde willkommen. Zu einer Zeit, wo man allen ethnologischen, physikalischen, astronomischen, vielleicht bald auch mathematischen Forschungen stets mit dem Bibelworte begegnet, ist es recht gut wenn ein Mann, der sich gründlich und viel mit demselben beschäftigt hat, den Leuten zeigt, daß sich mit einer Exegese, die nicht künstlicher ist als die ihre, auch das Gegentheil in der Bibel finden lasse.

Der neuere Sensualismus in Frankreich.

Erster Artikel.

Die Moral.

In Frankreich herrschte zu Ende des vorigen Jahrhunderts der Sensualismus der Condillac'schen Schule und der Materialismus des Système de la nature; kein Wunder daher, daß auch im gegenwärtigen Jahrhundert diese Richtung zuerst hervortritt. Im Laufe und Zusammenhange der Ereignisse gelten nicht die künstlichen Zeitabschnitte, die wir machen; mit dem Jahrhundertwechsel zieht die Geschichte nicht gleich ein neues Kleid an. Der Sensualismus baute auf dem alten Wege weiter; die Schriften, die im neuen Säculum wirkten, waren zum Theil schon im verflossenen geschrieben und bekannt. Sie gaben dem Sensualismus die mögliche Erweiterung. Die sensualistische Moral ließ sich noch bündiger und populärer fassen, als Helvetius sie vorgetragen; Volney übernahm diese Aufgabe 1793 in seinem Catèchisme du Citoyen français, der aber als ein Buch für ganz Europa nach der Meinung des Herausgebers seiner Werke ebenso gut Catèchisme du bon sens et des hon-

nètes gens hätte titulirt werden können. Der spätere Titel „La loi naturelle, ou principes physiques de la morale, deduits de l'organisation de l'homme et de l'univers“ zeigt deutlicher die Tendenz dieses in Frag und Antwort abgefaßten Schriftchens. — Wie die Moral, so ließ sich auch Condillac's Ableitung der Erkenntniß aus den Sinnen noch präciser fassen und hie und da berichtigen; Destutt de Tracy unternahm dies mit sichtlicher Vertiefung in seinen Eléments d'idéologie 3 vol. — Es blieb noch übrig die sinnliche Erkenntniß in ihrer organischen Abhängigkeit eingehender zu ergründen; der Arzt Cabanis in seinen Rapports du physique et du moral de l'homme suchte diesem Bedürfniß abzuhelfen. Auf dieser Unterlage bauten die Phrenologen Gall und Spurzheim weiter in ihren bekannten Schriften und auf ihnen fußte später (1828) der Arzt Broussais in seinem Buch De l'irritation et de la folie, als der Sensualismus schon von anderen Richtungen in den Hintergrund gedrängt war.

Den Kundigen wird es nicht wundern, wenn ihm bei diesen Sensualisten oft bis auf's Wort dieselben Ansichten begegnen, die heut zu Tage im Vogt'schen Streit abermals vergeblich nach Geltung gerungen haben. Die Form wechselt kaum, die Sache bleibt dieselbe. Bei einiger Geschichtskenntniß kostet es daher keine ganz geringe Ueberwindung, die alte Leier immer wieder mitzuspielen. Um die Abneigung dagegen zu verbreiten, ist sicher Verbreitung der geschichtlichen Einsicht das beste Mittel. Es ist mißvergnüglich die vermeinte neue Weisheit in jeder alten Rumpelkammer vorzufinden. Dem Mißvergnügen aber folgt ein Gefühl, das tiefer geht, die Resignation nämlich, die der Einsicht unserer Erkenntnißgrenzen folgt. Von dieser Seite bietet gerade jetzt die Vergleichung der französischen Sensualisten mit den deutschen ein zeitgemäßes Interesse.

Volney.

Volney war eigentlich mehr Etnograph und Philologe als Philosoph. Er wurde 1757 geboren; seine Neigung, die Verbindung der physischen und moralischen Natur des Menschen zu ergründen, trieb ihn zur Medizin. Inzwischen beschäftigte er

sich viel mit dem Alterthum und eine Schrift über Herodot machte ihn zuerst mit Holbach bekannt, der ihn in den Kreis berühmter Männer einführte, den Madame Helvetius in ihrer Landwohnung bei Paris versammelte. Reiselust ließ ihn drei Jahre in Egypten umherwandern. 1789 war er als Volksvertreter von Einfluß, wurde aber später, als er gegen den Terrorismus kämpfte, als vermeinter Royalist 10 Monate lang im Gefängniß gehalten. Als ihn der 9. Thermidor befreite, übernahm er die Professur der Geschichte an der Ecole normale, bis sie unterdrückt wurde. Unmuthig verließ er 1795 sein Vaterland um Amerika kennen zu lernen. Als er 1798 heimgekehrt war, verhalf er Napoleon zu einer Stellung, und überzeugt, daß die Freiheit der Anarchie zum Raube zu werden drohe, rieth er zur That des 18. Brümaire. Das ihm angetragene Ministerium des Innern lehnte er ab. Als Mitglied des Senates betrachtete er sich als Mandatar des Volkes. Von Napoleon versprach er sich eine constitutionelle Regierung; als aber dieser Kaiser wurde, forderte er daher seine amtliche Entlassung. Er erhielt sie nicht, zog sich indessen dennoch von allen Staatsgeschäften zurück. Hinfort lebte er nur seinem philosophischen Studium, bemüht, ein universelles Alphabet zu erdenken. So starb er 1820. Von seinem geistigen Interesse hinterließ er einen bleibenden Ausdruck, indem er ein Capital von 24,000 Frcs. aussetzte, von dem jährlich ein Preis von 1,200 Frcs dem besten Werke auf dem Gebiete des philosophischen Sprachstudiums zuerkannt werden sollte. So lebte nun der Mann, der seine sensualistische Nutzmoral in leichter Form in's Volk warf. Seine wichtigeren Schriften gehören anderen Wissenschaften an und deshalb nicht hierher, nur sein moralischer Katechismus trifft wesentlich philosophische Probleme, wenn er sie auch keineswegs erschöpft. Einige Zeilen vielleicht aus seinen verrufenen Ruines sind noch beachtenswerth, um seinen Sensualismus auch von anderer als der moralischen Seite zu charakterisiren. Bekanntlich schildert Volney in dem erwähnten Buche, wie er auf den Ruinen vergangener Größe über die Ursachen

des Unterganges nachgedacht. Di
falls soll nun in einer allgemein
die ganze Menschheit ihre Repräs
den. In sarkastischer Weise werd
menden religiösen und politischen
Einigkeit ist nicht zu erreichen. D
setzgeber den Grund dieses Zwiespa
Ist die Sonne rund oder dreieckig
Ist eine Masse Goldes schwerer
Kupfers? ja rufen Alle. Ist Eise
nein. Ist Zucker süß und Galle
und haßt den Schmerz? Keiner
es, fragt nun der Gesetzgeber, ein
und Bewohner auf dem Monde?
Andre, wahrscheinlich der Dritte, u
gut zu wissen der Fünfte. Woher
Differenz der Meinungen? — Di
ten, weil wir bei den ersten Beisp
den letzten conjecturiren. So wird d
daraus gezogen, daß nur die Natur t
die dem Zeugniß unsrer Sinne untern
über Weiteres sich jeder Meinung zu en
seltsam kluger Präses, der sich wohl hüt
zusammengelaufenen Volksrepräsentanten
gemeinsamen Versammlungsort kalt oder
ja nicht schon von den Sinnen ein wid
zu erhalten! Die Sache erfordert keine Wid
nur, wie Volney im Sensualismus fußt un
Masse wirkte. An Seitenstücken solcher Ueberr
es heute nicht fehlen, Feuerbach's Wesen des
ginnt mit keinen schlechteren Sophismen. Vo
etwas rigouröser zum mindesten in der Ableitun
die Begründung des egoistischen Principes natür
obersten Grundsätze lassen sich immer nur aus ei
göttlichen Offenbarung des in uns waltenden Na

leiten; die erste verwarf Volney und über die zweite gehen die Menschen leider ohne mögliche Vermittlung in der Theorie stets weiter auseinander als in der Praxis. Ob man aus Wohlwollen oder aus Berechnung des eigenen Vortheils Nächstenliebe zu üben meint, immer wird der Mensch sie zu üben sich getrieben fühlen, immer wird die Versäumniß derselben ihm schlimme Folgen nach sich ziehen können, nenne man die Versäumniß nun pflicht- oder klugheitsvergessen. Volney sah das Laster als einen Mangel von Klugheit an und nannte daher die Unehrlichen des calculateurs ignorants ou sots, qui ne jouissent d'autre bonheur réel que de celui de n'être pas encore pendus. Franklin sagte daher einmal: Si les fripons pouvaient connaître tous les avantages attachés à l'habitude des vertus, ils seraient honnêtes gens par friponnerie. Cabanis in der Vorrede zu seinem gen. Buch citirt und commentirt diese Stelle, être honnête homme est le premier et le plus indispensable caractère du bon sens. Le véritable bonheur, sagt er, est nécessairement le partage exclusif de la véritable vertu i. e. de la vertu dirigée par la sagesse. Broussais denkt ebenso, und alle diese Sensualisten behaupten, in der wesentlich gleichen Organisation der Menschen eine festere Basis des moralischen Bedürfnisses und moralischen Gebotes zu haben, als die theologische Basis biete, die ihnen im Angesicht der vielen Religionen und Secten dem Wechsel der Meinungen unterworfen schien. Wie man auch unternehmen mag von theologischer Seite diesen Vorwurf abzuwälzen, philosophisch gewiß bleibt, daß Gottes Gebot auch immer durch unsre Stimme des Gewissens sprechen kann und daß dafür das bleibende Gesetz unserer Organisation nur ein andrer Name ist. Erst dann wird die moralische Schätzung eine andre, wenn überhaupt das Gesetz nicht mehr als bleibendes gilt und der Wechsel vom zufälligen Einfluß äußerer Verhältnisse abhängig gedacht wird. Die Zurechnung indessen fällt schon mit dem freien Willen; ihn leugneten alle genannten Sensualisten aus physiologischen oder ideologischen Rücksichten. Aber sie wollten die Sicherheit der Moral im blei-

benden Gesetz der Organisation festhalten, das nur richtig verstanden werden müsse; in dieser Beziehung giebt ihre Lehre thatsächlich dem Gewissen, das gleichfalls betäubt sein kann und mit Vernunft gehört seyn will, nur einen anderen Namen. Volney hat diese bleibenden Gesetze unserer Natur im Einzelnen zu formuliren und auf ihren einfachsten Ausdruck zu bringen gesucht. Auf ihn weisen deshalb die späteren Sensualisten hin, wenn ihnen die Neigung abgeht die Moral ihrer Schule selbst vorzutragen. — Helvetius gründete seine Moral auf den Trieb nach Lust, nach Glück; ob eine Handlung zur Befriedigung dieses Triebes nütze oder schade, entschied über Gut und Böse. Auch Volney's Moral ist Nutzmoral, aber er will nicht das Glück, sondern die eigene Erhaltung als ihren directen Zweck ansehen. Das Glück ist vielmehr so zu sagen un objet de luxe, surajouté à l'objet nécessaire et fondamental de la conservation. Conserve toi ist das oberste Gesetz der Moral, aus dem alle anderen abzuleiten. Diese abgeleiteten Gesetze erhalten ihre Festigkeit dadurch, daß sie die Gesetze sind, die Gott jeder menschlichen Natur als ursprünglich, direkt, allgemein, unveränderlich, evident, vernünftig, gerecht, friedlich, wohlthuend und an sich genügend eingegeben hat. Abgesehen davon, daß die Aufzählung dieser 10 nothwendigen Charaktere eines Moralgesetzes einer philosophischen Präcision entbehrt, so ist damit die Auffindung der Gesetze und ihre Ableitung aus dem obersten Grundsatz, dem der Selbsterhaltung noch nicht erleichtert. Wo sind denn nun die Naturgesetze, die niemals aufgehört haben, d'être la loi de conscience de tout homme raisonnable et sensé; welches sind die Gesetze, die Gott unmittelbar jeder Menschennatur eingräbt; welches Gesetz ist evident, d. h. nach Volney palpable, parce qu'elle consiste toute entière en faits sans cesse présents aux sens et à la demonstration? — Mit Recht sagt Damiron in seinem Essai sur l'histoire de la philosophie en France au 19s (2 voll.) En ce qui tient à la pratique, l'auteur est à peu près irréprochable; tout ce qu'il donne pour vertu est vertu, tout ce qu'il qualifie vice est vice; il ne dit pas tout sur la question,

mais ce qu'il dit est vrai. C'est même une remarque à faire de presque tous les systèmes moraux; une fois qu'ils touchent aux pratiques, il est rare qu'ils soient faux; quelque chose les force à être vrais; ils perdraient tout crédit s'ils venaient à préscrire des actes sans vérité, par conséquent sans honnêteté. Was ist es dann, was an der Moral Volney's auszusetzen ist? — Zunächst, daß er inconsequent mit sich selber glaubt, die von ihm gefundenen Vorschriften ließen sich so leicht als allgemein palpable aufweisen. Er scheint geneigt bei eintretenden Collisionen verschiedener Vorschriften durch eine quantitative Abschätzung der wichtigeren zur Entscheidung zu gelangen. Es soll besser seyn, 10 Menschen aus einer Gefahr zu retten als einen. Und wenn der Eine mein Vater ist, gilt mir auch dann das Quantum mehr, oder hat nicht vielmehr meine Moral einem Gefühle Rechnung zu tragen, das keine Quantitäts-Abschätzung zuläßt? — Volney ist auch keineswegs geneigt die Vergebung der Beleidigungen in christlicher Weise auszudehnen und schwerlich würde er über das Unrecht der Nothlüge wie Kant sich ausgesprochen haben. An solchen Punkten tritt es faktisch und palpabel hervor, daß es schwer ist nach der Evidenz und Allgemeinheit die einzelnen Sittengebote in ihren Collisionen festzustellen. Allein da Volney's Moral diese Bürde nothwendig mit jeder andren theilt, da keine Vorschrift, sondern nur die innre Stimme die Collisionen regelt, so kann man Volney aus diesem Mangel keinen Vorwurf machen. Er verdient nur den Vorwurf, diesen Mangel übersehen zu haben, und dies um so mehr, als er selbst die allgemeine, directe ꝛc. Eingrabung des Sittengebotes in die menschliche Natur an anderen Stellen dadurch aufhebt, daß er das Befolgen desselben nicht von einer bleibenden Stimme des Gewissens, nicht vom unbewußten Instinkt, qui porte indistinctement vers tout ce qui flatte les sens, sondern von der höchsten Ausbildung der Vernunft abhängen läßt. Die erste Pflicht, die daher aus dem obersten Grundsatz der Selbsterhaltung abzuleiten sey, sey Belehrung. Zur Ausführung des conserve-toi diene zuerst die Vor-

schrift: instruis-toi, die Ignoranz sey die wahre Erbsünde. Unleugbar ist die geistige Ausbildung zur Entscheidung bei Collision der Pflichten von der höchsten Bedeutung, ja oft die einzige Autorität, an die man appelliren kann; mit keinem Rechte aber versucht man wie Volney die sittlichen Bedürfnisse und Urtheile auf Klugheitsrücksichten zurückzuführen. Volney fragt, warum man den Frauen die Verletzung der Keuschheit schwerer anrechne als den Männern? — Seine Antwort darauf ist: weil sie bei den Frauen social üblere Folgen nach sich ziehe. Ihnen falle die Last der Erhaltung des unehelich geborenen Kindes anheim, ihnen werde das spätere Lebensglück zerstört. Erinnern wir uns zunächst schon daran, daß diese Gefahren je nach den verschiedenen Landesgesetzen verschieden sind, die Antwort also schon insofern eine relative ist, daß aber ferner diese halbe Antwort für die Armen gar keine Antwort für die Reichen ist; so werden wir wohl den Grund jenes sittlichen Urtheils, das allerdings existirt, nicht in einer äußeren Rücksicht, sondern in einer besondern Ausstattung der weiblichen Natur zu suchen haben. In ihnen spricht die Stimme des Gewissens zarter durch das Schaamgefühl, als bei den Männern, und deshalb erscheint eine Verletzung gegen die Schaam bei ihnen verwerflicher als bei den Männern, bei denen sie übrigens verhältnißmäßig nicht minder zu verwerfen ist. Sehr wohl könnte Gott um jener genannten Gefahren willen dem Weibe die größere Zartheit des sittlichen Schaamgefühles gegeben haben; aber nicht die Rücksicht auf jene Gefahren bestimmt das sittliche Urtheil, sondern dies spricht unabhängig von äußeren Verhältnissen aus sich selbst. Dies eine Beispiel spricht den allgemeinen Fehler der ganzen Nutzmoral aus, die Motive, die Gott bei Anordnung des physischen und moralischen Weltzusammenhanges gehabt haben könnte, werden ohne Grund als Motive Derer betrachtet, die in diesem Zusammenhang begriffen sind. Alle unsere Vergehungen ziehen wahrscheinlich natürliche schlimme Folgen nach sich, und dies war der Grund, weshalb unsere Natur die innere Stimme bekam, die vor diesen Vergehungen warnt. In uns aber entscheidet

diese innere Stimme nicht in Rücksicht auf die Folgen; sondern ohne die Rücksicht verwirft sie das Schlechte als das ihrem Gesetz Widerstrebende. Kann diese Behauptung auch niemals wissenschaftlich bewiesen werden, so ist sie zum mindesten ebenso berechtigt, wie ihre Leugnung, die gleichfalls nicht zu beweisen ist. Volney macht zur Regel die Nächstenliebe: Fais à autrui le bien que tu en voudrais recevoir; sein Gegner wird behaupten, er thue das Gute aus innerer Nöthigung ohne jenen Rückblick auf sich selbst, er thue das Gute ohne äußeres Motiv, selbst die Freude, die er über die Handlung empfinde, sey nicht Motiv, sondern nur nothwendige Begleitung derselben. Mit welchem anderen Mittel als mit innerer Selbstschau will man für sich die streitige Frage zur Entscheidung bringen? Bis jetzt gelang es dem Menschengeist nicht nur eine Entscheidung als möglich und nothwendig darzustellen; und da auch kein Grund vorhanden ist zu erwarten, daß dies jemals anders werde, so muß man sich freuen, daß diese Beweisesunmöglichkeit für die Praxis des Guten nicht von Belang ist. Ob ich glaube meinen Nächsten zu lieben, damit er mich wieder liebe, oder, weil meine Natur es so will, das macht nur für die Beurtheilung einen Unterschied, thatsächlich keine. Die Hauptsache ist, daß ich ihn liebe. Bei Beurtheilung der sensualistischen Moral wird diese factische Gleichheit viel zu häufig übersehen. Man vergißt, daß an der Sache Nichts geändert wird, gleichviel ob man die Sittengebote Gebote unseres Gewissens oder Gesetze unserer Natur nennen will. Dies Uebersehen kann nur Erbitterung der streitenden Parteien nach sich ziehen, die vorurtheilsbefangener macht und eine sonst wahrscheinlich leichtere Verständigung hindert. Mehr noch thut dies die alberne Beschränkung, die man zu allen Zeiten der Moral des Interesses aufbürdete, als sey ihr Ziel nur fleischliche Lust im niederen Sinne. Als hörten die edleren Bedürfnisse, die höheren Interessen auf, wenn sie den Namen des Bedürfnisses unserer Seele mit dem des Bedürfnisses unserer Organisation vertauschen müssen! Es ist gut, daß Frauenstädt auch gegen diese neuerdings wieder beliebte Folgerung einen

Feldzug unternommen; das Unrechtthun verhilft den Gegnern der Nutzmoral niemals zum Siege. Durch ungerechte Aufreizung rückt man die mögliche Verständigung nur ferner. — Volney, de Tracy, Cabanis bezeugten durch ihr Leben, daß mit dem Prinzip der Nutzmoral die wirkliche Tugend der Handlungen wohl bestehen kann. Die schlimmen Folgen, die aus dem Mißverständniß dieses Prinzipes entstehen können, geben zur Verdammung desselben nie ein Recht. Gefährlichen Mißverständnissen ist auch die Moral der Gegner ausgesetzt. Die falsche Nächstenliebe schadet nicht minder, als die falsche Selbstsucht. Das Einzige, was mit Recht die Gegner der Nutzmoral behaupten können, ist, daß dies Princip mit ihrer eigenen Natur sich nicht vertrage; verlangen können sie ferner, daß die Anhänger dieses Principes sich nicht gebehrden als könnten sie allein ihr Recht beweisen. Geben wir daher auch Volney die Möglichkeit seiner Behauptung zu, so werden wir doch gewiß tadeln, daß er ihr den Schein der Gewißheit aufdrängte. Wir können Volney die Möglichkeit zugeben, alle Selbsterhaltung als physische Selbsterhaltung aufzufassen und das Moralische in diesem enthalten sich zu denken; aber das Bekenntniß müßten wir zugleich von ihm fordern, daß er den Nachweis dieser physischen Beschränkung hat schuldig bleiben müssen. Est ce que la vertu et le vice ne sont pas un objet purement spirituel et abstrait des sens? ist die Frage in seinem Katechismus, und die Antwort: Non, c'est toujours à un but physique qu'ils se rapportent en dernière analyse et ce but est toujours de détruire ou de conserver le corps.“ Das hat man gut dekretiren, aber schwer beweisen. Die Willkür dieser Bestimmung tritt deutlich bei Volney's Begründung der Gerechtigkeit hervor. Die Frage ist: Comment la loi naturelle veut elle la justice? Antwort: Par trois attributs physiques, inhérents à l'organisation de l'homme. — D. Quels sont ces attributs? — B. Ce sont l'égalité, la liberté, la propriété. Natürlich fällt ihm der Einwand bei, daß die Menschen physisch ungleich sind; er hilft sich durch Hervorheben der gleichen Theile und übersieht die Verschiedenheit ihrer

Ausbildung, die bei dieser Frage eine Hauptsache ist. Dasselbe ist es bei der Freiheit, die als Folge der Gleichheit erscheint: weil Keiner für uns esse, noch gehe, so seyen wir Alle von einander unabhängig; und ferner weil Jeder Eigner seines Körpers sey, so sey er auch Eigener von seiner Hände Arbeit. Gar leichtfertig sind diese drei Ingredienzien der Gerechtigkeit beisammen gebracht, und das physische Verhalten der Körper scheint eher übersehen denn als Basis aufgedeckt zu seyn. Die attributs physiques, inhérents à l'organisation de l'homme sind bloße Redensart geblieben. Gewiß war es auch seine Neigung das physische Wohlverhalten besonders zu beachten, die es ihn nicht vergessen ließ die Reinlichkeit unter den Tugenden aufzuzählen; und zwar elle en est réellement une des plus importantes, en ce qu'elle influe puissamment sur la santé du corps et sur sa conservation. Kann man sie auch nicht zu den bedeutendsten zählen, so wird es immerhin eine bleiben müssen, so gut wie die Mäßigkeit, und ich sehe den Grund Damirons nicht ein, der den Trieb gegen die Trunkenheit hoch genug findet zur Annahme der Bezeichnung Tugend und den Trieb gegen die Schmutzigkeit zu niedrig für diese Ehre. Sie liegen in einer Sphäre. Im Einzelnen wäre nun über das von den Tugenden und Lastern Gesagte noch Mancherlei zu erörtern, indessen würde es um so mehr zu weit führen, als eine feste systematische Besprechung des Einzelnen nur sehr lose durchgeführt ist. Volney theilt die Tugenden in 3 Klassen, in individuelle, häusliche und sociale. Charakteristisch für seine Hauptrichtung ist, daß er die Lüge nur zu den letzten zählt. Unsere Natur fühlt sich also nicht aus innerer Selbstachtung zur Wahrheit verpflichtet, sondern allein aus Rücksicht auf die zur eigenen Erhaltung nothwendige Verbreitung des allgemeinen Vertrauens. An eine eigentliche Ableitung aller einzelnen Tugenden aus dem physischen Selbsterhaltungstriebe ist natürlich nicht gedacht und bringt die nöthige Erweiterung nur an einigen Stellen seines Katechismus unwiderstehlich durch. Was ist gut, fragt er? — Die Antwort lautet: c'est tout ce qui tend à conserver et perfectionner

l'homme. Der Trieb nach Vervollkommnung geht über den Trieb nach Selbsterhaltung hinaus, und wenn bei diesen Worten Volney gewiß auch nur an die geistige Ausbildung mögte gedacht haben, durch die wir besser in Stand gesetzt werden den unsrer Selbsterhaltung gefährlichen Einwirkungen der Leidenschaften zu widerstehen; so geht doch dieser Trieb eben nicht auf Erhalten des Bleibenden sondern auf Entwickeln des Werdenden, ist eben nicht Selbsterhaltung, sondern Vervollkommnung, die in Wahrheit das Ziel unseres ganzen moralischen Strebens ist. Volney gedenkt der Fälle nicht, wo auch das Aufgeben der Selbsterhaltung aus einer höheren Moral sittliche Pflicht seyn könnte, und doch hatte er in der Revolution so manche Beispiele vor Augen gehabt, wo sie es war. Im Haschen nach einem eigenen Prinzipe übersehen wir oft die nächsten Thatsachen und wo am meisten von Thatsachen gesprochen wird, sind gewiß im Beweise selbst die wenigsten enthalten. —

Volney hat entschieden den angeregten Problemen selbst in seiner Richtung nur eine oberflächliche Lösung angedeihen lassen; das ist wahrscheinlich der Grund, weshalb man ihn im Dictionnaire des sciences philosophiques keiner Besprechung würdig fand. Aber sein Catéchisme du Citoyen français trug zur Verbreitung der sensualistischen Moral entschieden ein Wesentliches bei, und das war der Grund, weshalb auch Damiron ihn in seinem erwähnten Geschichtswerk ausführlicher besprach. Ich folgte schon deshalb seinem Beispiel; um so mehr aber, als gerade jetzt eine Vergleichung mit ihm zeitgemäß seyn dürfte. Volney war kein Philosoph von Fach, aber seine Moral ist doch noch präciser gefaßt, als das, was unsre modernen Sensualisten, die gleichfalls nicht Leute von Fach sind, uns zu bieten haben. Nur um Eines bitte ich, nach diesem ersten philosophischen Dilettanten keinen Schluß auf alle folgenden zu machen und zu bedenken, daß in Frankreich die Gelehrten des Dictionnaire des sciences philosophiques vielleicht noch geringfügiger über Volney urtheilen als ich gethan. —

Jürgen Bona Meyer Dr. phil.

Barni's Uebersetzung Kant's, besonders der Tugendlehre.

In Frankreich hat von den deutschen Philosophen der neuern Zeit Kant vom Beginn seines Ruhmes an die meiste Beachtung gefunden. Kant's Kriticismus diente in Frankreich schon unter Viller's und Madame de Staël's Vertretung zur siegreichen Bekämpfung des an den englischen Empirismus und Sensualismus sich anschließenden Materialismus. Als nach diesem Siege die von Cousin hervorgerufene Schule einem dogmatischen Zuge im Spiritualismus folgte, verlor Kant's Kriticismus zwar an Achtung, aber nicht an Beachtung. Durch Uebersetzungen und Bearbeitungen wurden seine Ansichten immer bekannter, wenn gleich die herrschende Richtung ihnen nicht zustimmte. Man wollte Kant kennen, aber über ihn hinausgegangen seyn. Je tiefer man sich gedrungen fühlte die dogmatischen Voraussetzungen anzunehmen, die Kant jenseits der Grenzen unsrer Erkenntniß nur als mögliche nicht als bewiesene liegen ließ, um so mehr erschien der Kantische Kriticismus als Skepticismus. Man übersah, daß Kant's Zweifel nicht der Realität jener Voraussetzungen gilt, sondern nur ein Zweifel an der Kraft oder vielmehr eine Kritik der für sie beigebrachten Beweismittel unsrer Erkenntniß ist. In diesem Mißverständniß scheint mir noch unlängst Barthèlemy Saint Hilaire in seinen der Akademie vorgetragenen Ansichten über die Geschichte der Moral manch Irriges gesagt zu haben. Auch Barni, der seit 1846 am eifrigsten mit der Uebersetzung Kant's beschäftigt ist, beurtheilt den Kriticismus von diesem Standpunkt, wie besonders aus dem von ihm geschriebenen Artikel Kant im Dictionnaire des sciences philosophiques T. 3. ersichtlich ist. Jüngst hat sich Charles Renouvier (auteur des manuels de philos. anc. et modern.) in der Vorrede zu s. 1854 edirten Essais de critique générale zum Vertreter des Kantischen Kriticismus erklärt; ob mit Grund, ist mir bis jetzt noch nicht möglich gewesen an dem Buche selbst zu prüfen. Ein die Tendenz desselben resümirender Artikel Franchi's (Nouveau développement de la philos. critique) in der philosophischen Zeitschrift La Revue (vom 1. Mai 1855) läßt mich die Berechtigung des Anschlusses

fast bezweifeln. Es ist wohl nicht möglich mit dem Kriticismus eine Emanationslehre zu vereinigen, die in der Idee des Fortschritts das Wesen der Dinge erfassen zu können glaubt, und eine solche scheint nach jenem Bericht von Renouvier versucht zu seyn. Allein abgesehen von derlei Mißverständnissen und Trübungen, denen der Kriticismus durch den dogmatischen Hang unsres Geistes in Deutschland nicht minder ausgesetzt ist als in Frankreich, fühlt man hier kaum weniger als bei uns das Bedürfniß auf ein ernstes Studium Kant's zurückzukommen. Buob in s. Artikel „die Kantische Philosophie in Frankreich" im 19. Bande dieser Zeitschrift zeigte, was man bis 1848 in unserem Nachbarlande für die historische Kunde unseres Philosophen gethan hatte. Seitdem hat nun vor Allem Barni sich die Bearbeitung Kant's zur Aufgabe gemacht. Als Buob jenen Artikel schrieb, war von Barni erst die Uebersetzung der Kritik der Urtheilskraft erschienen, Buob hatte sie nicht gelesen und erwähnte ihrer nur mit dem Wunsche, daß man bei dieser Uebersetzung nicht genöthigt seyn mögte den Text nachzuschlagen um die französischen Sätze zu verstehen, wie dies seinem Urtheil nach bei den vorgängigen Uebersetzungen Tissot's bisweilen nothwendig sey. Barni selbst fühlte sich deshalb veranlaßt, die von Tissot übersetzten Schriften Kant's noch einmal zu bearbeiten. Es erschienen bis jetzt von ihm:

Critique du jugement, suivie des observations sur les sentiments du beau et sublime. 1846. 2 vol. in 8°.

Examen de la Critique du jugement. 1850. 1 vol.

Critique de la raison pratique, précédée des Fondements de la métaphysique des moeurs. — 1848. 1 vol.

Examen des Fondements de la métaphysique des moeurs et de la Critique de la raison pratique. 1851. 1 vol.

Éléments métaphysiques de la doctrine du droit (1° partie de la Métaph. des moeurs) suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au Droit naturel, avec une introduction analytique et critique. — 1853. 1 vol.

Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu (2ᵉ partie de la Mètaphysique des moeurs), suivis d'un Traité de Pédagogie et de divers opuscules relatifs à la morale, avec une Introduction analytique et critique. 1855. — 1 vol.

Demnächst wird eine Uebersetzung der Kritik der reinen Vernunft erscheinen, und so fortfahrend hofft Barni im Verlaufe mehrerer Jahre seinen Landsleuten den ganzen Kant in französischer Sprache darbieten zu können. Mit einer kritischen Darstellung seiner Lehre denkt er dann die Arbeit zu beschließen. Die Uebersetzung der Tugendlehre ist also die letzterschienene dieser Arbeiten. Die ihr beigefügten kleinen Schriften sind: Kant's Entgegnung auf Constant's Meinung von einem Rechte aus Menschenliebe zu lügen — s. Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion und sein Trostschreiben an eine Mutter über den Tod ihres Sohnes. Auch die letzte Schrift der Tugendlehre anzuhängen hielt Barni wegen der hohen moralischen Gesinnung, die sie ausspricht, für geeignet. —

Eben so schwer wie es ist einen fremden Philosophen in die eigene Muttersprache zu übersetzen, eben so schwer ist es für den Ausländer den Werth einer solchen Uebertragung zu beurtheilen. Ob das gewählte französische Wort dem Sinne des übersetzten deutschen entspricht, kann nur ein in beiden Sprachen sehr gewandtes Urtheil entscheiden. Es ist jedenfalls ein Verdienst der Unbefangenheit Barni's, daß er überall, wo ein eigenthümlich genommener deutscher Ausdruck übersetzt wurde, das deutsche Wort unter dem Texte abdruckte. Unsere deutsche Sprache hat ja eine oftmals zu große Freiheit, durch neuere Zusammensetzungen oder durch ungewöhnliche Anwendung eines Wortes einen neuen Begriff zu bezeichnen; es ist daher kein Wunder, wenn es den romanischen Sprachen schwer wird diesen Willkürlichkeiten zu folgen. Barni scheint mir in der That in ungewöhnlicher Weise dieser Schwierigkeiten Herr geworden zu seyn. Nur an einem Punkte hat mir Barni selbst ein Recht zu einem Zweifel an der Trefflichkeit der Ausdruckswahl an die Hand ge-

geben. Kant spricht von der Lust, die uns die Wahrnehmung der Sittlichkeit anderer Menschen giebt, als von einer Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae); ich zweifle um so mehr, daß Barni (p. 71) Wohlgefallen richtig mit plaisir übersetzte, als er später §. 25 sich selbst getrieben fühlt zum Verständniß einige erklärende Worte beizufügen, die, wie mir scheint, von einem Mißverständniß zeugen. Kant spricht hier von dem Wohlgefallen, das wir an der Vollkommenheit anderer Menschen nehmen; Barni's Uebersetzung „plaisir de les voir heureux" führt auf Gedanken, die Kant höchst wahrscheinlich fern halten wollte. Natürlich bin ich unfähig einen anderen passenden Ausdruck vorzuschlagen; allein es schien mir nothwendig gerade an diesem Punkte keine Bedenken zurückzulassen. Bei Kant's Moral, deren Prinzip die Pflicht ist, muß jeder Ausdruck, der sich auf Sympathie und Menschenliebe bezieht, auf die Goldwage gelegt werden, damit kein unlauteres Element sich einmische. — Was Irrthümer betrifft, die nicht so sehr aus Uebersetzung des einzelnen Wortes, als der Sätze entstanden, so möchte ich nur auf folgende Punkte hinweisen, die mir gleichfalls der Auffassung Kants Abbruch zu thun scheinen. Kant sucht §. 15 seine Behauptung, daß die Verachtung seiner selbst als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechtes überhaupt, sich selbst widerspreche, zu begründen, indem er sagt:

„Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswerth macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt, und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet, einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann."

Barni übers.: „Il peut bien arriver qu'en vertu des excellentes dispositions que nous avons pour le bien et qui nous rendent respectables, nous trouvions dignes de mépris ceux qui agissent contrairement à ces dispositions, mais ce mépris ne peut tomber que sur tel ou tel homme en particulier, et non sur l'humanité en général."

In dieser Uebersetzung ist der Gedanke Kant's vom inneren Wi-

derspruch jener Selbstverachtung ganz verschwunden, das „il peut bien" giebt eine ganz andere Gedankenwendung als das „es kann ja nur" geben soll. Barni erwähnt auch in der p. XXXIII seiner Einleitung gegebenen Analyse dieses §. nicht, daß Kant in diesem inneren Widerspruch einen Grund gegen jene Selbstverachtung sehen zu müssen glaubte. — Ebenso ändert Barni den Sinn, wenn er §. 3 die Worte „durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen" übersetzt „par l'influence de la raison sur la volonté à la quelle elle dicte des lois intérieures", denn so erscheint die Vernunft als gesetzgebend, während es doch in Kant's Worten an dieser Stelle wenigstens der Wille ist. — Zwar stießen mir noch an einigen anderen Stellen Bedenken über die Richtigkeit der Uebersetzung auf, allein ich unterlasse darauf einzugehen, zum Theil, weil es Stellen sind, deren Sinn im deutschen Texte nicht klar ist, zum Theil auch, weil es mir genügt, nur an einigen Beispielen die Fehler zu charakterisiren, die sich hie und da in der Uebersetzung finden ließen. Wenn die Uebersetzung nirgend anders fehlerhaft wäre, als wo wie an den genannten Stellen die Klarheit des Textes selbst in Zweifel zu ziehen wäre, so würde dies ein Zeugniß für die Güte der Uebersetzung seyn. Ihre Unsicherheit wiese dann auf eine Tiefe des Nachsinnens hin. So weit ich Barni's Uebersetzung der Tugendlehre verglichen habe, sind mir keine gröbern Verstöße aufgefallen, im Gegentheil habe ich nicht selten die Gewandheit, mit der verwirrte Constructionen gelöst wurden, bewundert. Allein mehr noch als auf die Beachtung der Uebersetzung als solcher kam es mir darauf an, Barni's Urtheil über die Tugendlehre in's Auge zu fassen. —

Barni schickte seiner Uebersetzung der Rechtslehre sowohl wie der Tugendlehre eine analytische Entwicklung des Uebersetzten voran; dem französischen Leser wird dadurch das Eindringen in die Sache erleichtert und dem deutschen kann diese Analyse gleichsam als Probe für die Richtigkeit der Uebersetzung gelten. Zu billigen ist es gewiß auch, daß Barni von dieser Analyse die Kritik getrennt und sie ihr nachgeschickt hat, Kant's Darstel-

lung und sein Urtheil über dieselbe treten dadurch schärfer hervor. —

Was nun das Letztere betrifft, so wiederholt Barni zunächst, was er schon in seiner Uebersetzung der Rechtslehre sagte, daß er die Unterscheidung dieser von der Tugendlehre in Kant's Sittenlehre vortrefflich finder. Er glaubt, daß P. Janet in einem Artikel der Revue critique de législation et jurispr. T. VI. p. 39 die Bedeutung dieser Unterscheidung nicht ganz entsprechend würdigte und widerholt daher die Warnung vor der irrthümlichen Auffassung, als höre durch diese Trennung das Recht auf Tugendpflicht zu seyn und als wäre eine Untugend, wenn sie nur keine Rechtspflicht verletze, bei einer scharfen Sonderung jener Gebiete gerecht zu nennen. Mit Recht bemerkt Barni, daß es eine sophistische Wortklopferei ist, wenn man z. B. die Unmäßigkeit meint gerecht oder legitim nennen zu müssen, weil sie allerdings, sobald sie allein dem unmäßigen Individuum schadet, keiner Rechtspflicht widerspricht. — Sieht Barni in dieser Unterscheidung ein vorzügliches Grundelement der Sittenlehre Kant's, so stellt er dieser Vortrefflichkeit als Hauptfehler die Methode a priori gegenüber. Er will das Sittengesetz nicht aus der reinen Vernunft ableiten, sondern durch psychologische Beobachtung im Gewissen finden. Es ist derselbe Vorwurf, den auch Barthélemy gegen Kant aussprach. Kant soll mit Unrecht verschmäht haben, die psychologische Beobachtung der menschlichen Seele zur Basis seiner Theorien und Maxime a priori zu nehmen. Barni hält überdies dieses Abstrahiren Kant's von der Psychologie für Illusion und findet überall Beispiele, daß Kant dennoch genöthigt war zu ihr seine Zuflucht zu nehmen. Wie anders, meint er, fand Kant die moralischen Prädispositionen unsrer Seele als durch den psychologischen Einblick in das menschliche Innere? Hätte nicht sein Hang zur Ableitung a priori ihn stets gehindert, so würde er unbefangener und wahrer beobachtet haben. Vielleicht hätte Kant dann nicht das moralische Gefühl und das Gewissen als zwei verschiedene moralische Prädispositionen neben einander gestellt. Barni hat wohl nicht Un-

recht diese Nebenordnung des moralischen Gefühls und des Gewissens zu tadeln, denn allerdings mögte es richtiger seyn das moralische Gefühl allein als Prädisposition zum Bewußtseyn des Pflichtgesetzes im Gewissen anzusehen; Barni hat auch wohl Recht in diesem Fehler eine Unachtsamkeit psychologischer Selbstschau zu erkennen: allein entspringt dieser aus der Tendenz Kant's die Gesetze a priori aus der Vernunft abzuleiten? — Ich glaube, man verkennt oftmals den Sinn dieser Tendenz. Kant will nur sagen, das Gesetz sey unsrer Natur ursprünglich eingegraben, es werde daher aus psychologischer Erfahrung weder entwickelt, noch gefunden. Das Gesetz ist der unmittelbare Ausspruch unserer Natur. Dies gilt aber natürlich nur von den obersten Maximen; für die Erörterung spezieller Anwendungen derselben hat Kant prinzipiell die psychologische Beobachtung keineswegs ausschließen wollen. Barni sieht daher mit Unrecht in dem reichen Beachten psychologischer Thatsachen eine Inkonsequenz Kant's gegen sein Prinzip. — Richtiger scheint mir Barni's Bemerkung, Kant habe aus Neigung zu abstrakter und scharfer Sonderung, der komplexen Natur der Moral nicht immer genugsam Rechnung getragen. Ob aber Barni ein Beispiel dieses Fehlers in der Behauptung Kant's sehen darf, es gäbe für jede Pflicht nur ein Princip der Verbindlichkeit? Barni behauptet, zwei Principe verböten die Lüge, die Selbstachtung und die Achtung vor Andern. Könnten nicht diese Prinzipe als eins aufgefaßt werden, nämlich als Achtung vor der Menschheit (sey es nun in mir oder in Anderen)? Für das gewählte Beispiel ließe sich also wohl jene Behauptung Kant's vertheidigen. Ob sie überall Stand hält, ist eine zu schwierige Frage, als daß sie hier in Kürze erörtert werden könnte. Vielleicht aber würde man im Laufe der Besprechung entdecken, daß die scheinbaren Differenzen der Meinung über sie den Ausdruck mehr als die Sache treffen. Barni selbst führt eine ähnliche Differenz in Betreff der Ansichten über die Pflichten gegen andere Wesen auf eine derartige Differenz des Ausdrucks zurück. Thatsächlich bleibt es allerdings einerlei, ob wir Pflichten gegen die Thiere haben,

oder nur Pflichten in Ansehung derselben. Barni spricht natürlich, da er den kritischen Standpunkt Kant's überschreitet, auch über unsere Verpflichtung gegen Gott, die ihm durch die innere Erfahrung als hinreichend bewiesen gilt, anders als Kant. Im Grunde aber scheint mir auch hier die Gesinnung Beider so verschieden nicht wie ihr Ausdruck. — Jedenfalls aber wird man Barni's Betrachtungen über alle diese Punkte mit großem Interesse lesen, sie gehen in die Schwierigkeiten der Probléme ein und enthalten überdies manche Seitenblicke auf uns unbekanntere französische Zustände. So ist z. B. auch die ganze Geschichte des Streites um die Nothlüge zwischen Kant und B. Constant, an der Jacobi, Madame de Staël und Andere Theil nahmen, in eingehender und interessanter Weise geschildert. Barni's versuchte Lösung indessen scheint mir den alten Streit nicht schlichten zu können. Er findet Kant's absolutes Verbot der Lüge zu rigoristisch, und Constant's Zulassung derselben zu lax. Einen Schutz gegen die Gefährlichkeit der Zulassung sucht er nun in dem Grundsatz: „Le mensonge est toujours odieux, dès qu'on en profite.“ Aber ziehe ich denn nicht meinen Nutzen aus der Lüge, wenn ich durch sie mich aus der Gewalt eines Mörders rette? — Mich dünkt, die mancherlei Gesichtspunkte, unter denen eine Nothlüge zuzulassen sey, werden sich niemals unter eine allgemeine Regel bringen lassen; immer wird es dem Gewissen und der wahren Klugheit, deren Augenmerk nicht selbstsüchtiges Interesse ist, anheim fallen, zu entscheiden, wo sie am Orte ist. Leider lehrt die Erfahrung, daß die wenigsten angeblichen Nothlügen ihren Namen verdienen und die Pflicht gebietet fast immer größere Einschränkung, als geübt wird. In Barni's Satz liegt aber das Wahre, daß am meisten aus Selbstsucht gelogen wird; es wird also mit der Warnung vor dieser Veranlassung zum Lügen der Hauptzufluß abgedämmt. Es spricht sich in dieser Warnung einer der beachtenswerthen Gesichtspunkte aus, der nur irrig wird, sobald er allgemeine Regel seyn soll. — Daß Barni, wiewohl er den Rigorismus der Kantischen Pflichtlehre tadelt, doch nicht verkannt hat, wie es so oft geschieht, daß Kant

die Nächstenliebe darum nicht aufgehoben hat, ist das Zeichen eines unbefangenen Geistes, und die Verehrung, die er der Strenge des Kantischen Pflichtgebotes bewahrt, die Bedeutung, die er von der Erfassung desselben für das französische Volk erwartet, ist das beste Zeugniß seiner Gesinnung. Mit Recht auch kann Barni in seiner Vorrede behaupten, daß die Aufnahme moralischer Studien im größeren Publikum wohl bezeuge, wie fälschlich man dasselbe einer völligen Gleichgültigkeit gegen dieselben anschuldige. Barni sagt dies besonders in Bezug auf die schnelle Verbreitung von J. Simon's Buche Le devoir. Die wissenschaftliche Form seiner Uebersetzung der Tugendlehre wird allerdings eine solche Verbreitung ausschließen, allein Barni thut das Seinige durch kleinere Artikel in Zeitschriften die Ideen in Umlauf zu bringen. So schrieb er im Juli und August vorigen Jahres drei Artikel: „Idées de Kant sur l'éducation" in dem jetzt unterdrückten Blatt L'Avenir, und das Heft der Revue de Paris vom 15. März 1856 enthält von ihm einen Artikel: Kant et la révolution française. Der Name Kant's tritt überhaupt auch in der Tagesliteratur Frankreich's so selten nicht hervor. Daß das gelesenste politische Blatt Frankreich's „La Presse" bei Besprechung der Eventualität des Friedensschlusses im orientalischen Kriege auch der Schrift Kant's „Zum ewigen Frieden" gedachte, möchte kein Deutscher voraussetzen, ehe er daselbst (11. April 1855) den Artikel: La Paix las. Die Presse vom 17. und 18. Juli besprach auch Barni's Uebers. der Tugendlehre. — Freuen wir uns über diese kleinen und großen Spuren wachsender Theilnahme, die das Ausland unseren Zuständen schenkt; und bleiben wir mit unsrer vielgerühmten Universalität nicht hinter den berechtigten Erwartungen der Gegenseitigkeit zurück. —

Jürgen Bona Meyer.

Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Von Hermann Hettner. Erster Theil: Geschichte der Englischen Literatur von der Wiederherstellung des Königthums bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Braunschw. 1856.

Dieses Werk Hettner's ist ein Unternehmen, dessen die deutsche historische Literatur sich besonders rühmen darf, weil es wohl schwerlich für einen andern als einen deutschen Gelehrten ausführbar seyn dürfte. Aber auch in einer philosophischen Zeitschrift darf es nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Hettner hat vollkommen Recht, wenn er für das achtzehnte Jahrhundert die Literaturgeschichte nicht nach Nationalitäten getheilt wissen will, sondern verlangt, daß sie die Geistesarbeit der drei Hauptvölker

der neueren Zeit, Engländer, Franzosen und Deutsche, gleichmäßig umfasse. Denn in der That beginnt zu Ende des 17. Jahrhunderts die Scheidewand der Sprachen und Nationalitäten im Gebiete der Literatur zu fallen, keine der drei Nationen entwickelt ihre geistige Bildung rein aus sich selbst: England und Frankreich treten schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in das Verhältniß einer lebensvollen Wechselwirkung auf einander, und von beiden beeinflüßt, unterstützt und gefördert erhebt sich Deutschland zur Zeit der Blüthe seiner Literatur im 18. Jahrhundert über beide. Hettner hat aber auch ganz Recht, wenn er die s. g. National-Literatur auch in einem andern Sinne des Worts nicht zum ausschließlichen Gegenstande seiner Darstellung macht, — ich meine, wenn er seine Darstellung nicht bloß auf das Gebiet der Poesie und der mit ihr unmittelbar zusammenhängenden Erscheinungen beschränkt. Für das 18. Jahrhundert ist eine Scheidung der allgemein zugänglichen, dem Volke angehörigen Sphäre der Literatur von den übrigen Gebieten (mit Ausnahme der s. g. exacten Wissenschaften) kaum möglich; jedenfalls muß sie zu einem beschränkten Standpunkte und zu ungenügend motivirten Resultaten führen. Denn selbst die Poesie erscheint da mehr als zu irgend einer andern Zeit, bedingt und getragen von den philosophischen, religiösen, politischen Richtungen und Tendenzen. Die Geistesarbeit des Jahrhunderts, deren alleiniges Ziel die s. g. Aufklärung war, ist eine durchaus solidarische, ihr Produkt das Resultat des Zusammenwirkens nicht nur der verschiedenen Nationalitäten, sondern auch der verschiedenen Bildungssphären des menschlichen Geistes, vor allem der Bestrebungen und Erfolge der philosophischen Forschung. Mit Recht zieht daher H. neben den religiösen und politischen vorzugsweise die philosophischen Bewegungen mit in den Bereich seiner Darstellung.

Darin eben liegt die Bedeutung seines Werks auch für die Geschichte der Philosophie. Der Kenner derselben wird in ihm freilich keine neuen Thatsachen, keine neuen Materialien finden: wie wäre dieß zu erwarten von einer Schrift, die natürlich die philosophischen Erscheinungen nur in größtmöglicher Kürze als einzelne Glieder und Motive des geistigen Bildungsgangs vorführen kann. Aber gerade weil sie hier nur als Glieder eines größeren Ganzen auftreten, wird manche in einem andern Lichte sich darstellen, manches System einen andern Schwerpunkt erhalten, das eine von größerer, das andre von geringerer Bedeutung erscheinen, als da, wo Alles nur vom Standpunkte der Philosophie und ihrer Entwickelung betrachtet wird. Dieß gilt z. B. insbesondre von der Philosophie Herbert's von Cherbury und der wissenschaftlichen Wirksamkeit Bayle's: beide erscheinen

in jenem Zusammenhange viel bedeutsamer, einflußreicher, größer als in der Geschichte der Philosophie.

Jedenfalls ist es von hohem Interesse für jeden Philosophen zu sehen, wie die Ideen, welche die philosophischen Systeme bewegen und hervorrufen, keineswegs bloß die Resultate einsamer Speculation sind, sondern im Grunde nur das geprägte Gold darstellen, das aus der Münze des Zeitgeistes hervorgeht und die rohen Barren der allgemeinen Geistesbildung gleichsam current macht; — zu sehen, wie derselbe Geist, der in Herbert und seinen Nachfolgern (Rochester und Blount), in Hobbes, Gassendi, Spinoza philosophisch krystallisirt erscheint, in chemischer Zersetzung die Tragödien Dryden's, Lee's und Otway's, die Komödien Wycherley's und Congreve's durchzieht; wie der Moralismus eines Cumberland, Wollaston, Shaftesbury, Hutcheson, in den moralisirenden Dramen Southerne's, Rowe's, Addison's ꝛc. sich abspiegelt, bis er in Richardson eine neue Form des Romans hervorruft und von da aus selbst zum Sturz des französischen Klassicismus mitwirkt; — wie andrerseits die philosophischen Bestrebungen in engster Wechselwirkung stehen mit den religiösen Tendenzen, welche den deistischen Vernunftglauben an die Stelle der Offenbarung zu setzen, das Christenthum in Naturreligion umzuwandeln suchen. — Kurz nach dieser Seite hin ergänzt die Darstellung Hettner's die Einseitigkeit vieler philosophischer Geschichtswerke, welche noch immer die Philosophie zu sehr isoliren und ihr einen Dienst zu erweisen glauben, wenn sie sie zu einer dialektischen Selbstentwickelungsmaschine machen, die wie ein automatischer Webestuhl ihre Fäden selbst erzeugt und verspinnt. Die philosophische Bedeutung seines Werks würde noch größer seyn, wenn er jenen innern ideellen Zusammenhang nicht, wie er meist thut, bloß angedeutet, sondern klar und bestimmt dargelegt hätte. Die geistreiche Darstellung hat überhaupt — vielleicht gerade in Folge ihrer Vorzüge, einer großen Lebendigkeit, Leichtigkeit und Eleganz — etwas Springendes, Unruhiges, das sich mit der Würde des historischen Styls nicht wohl verträgt, den Stoff wie die Aufmerksamkeit des Lesers zerstreut und die Nachhaltigkeit des Eindrucks schwächt. Wollte der Verf. in den folgenden Bänden auf diesen formellen Punkt mehr achten so würde das u. E. seinem Werke in jeder Beziehung zu Gute kommen.

H. U.

Philosophische Preisaufgabe der Berliner Akademie.

Bekannt gemacht in der öffentlichen Sitzung am Leibnizischen Jahrestage, den 3. Juli 1856.

In der philosophischen Literatur giebt es noch immer eine Lücke, für deren Ausfüllung bis jetzt nur in einzelnen Richtungen der Anfang gemacht ist. Aus den verlorenen Schriften des Aristoteles finden sich im griechischen und römischen Alterthum, insbesondere bei den Commentatoren, Nachrichten und Bruchstücke zerstreut, welche sorgfältig gesammelt, kritisch gesichtet und mit dem vorhandenenen Aristoteles verglichen, geeignet seyn werden, unsere Kenntnisse vom Aristoteles zu erweitern und zur Geschichte der Philosophie und Literatur einen wesentlichen Beitrag zu liefern. Die Akademie stellt hiernach

eine vollständige kritische Sammlung der aristotelischen Fragmente als Preisaufgabe.

Die Bruchstücke des Aristoteles und die Stellen, welche sich auf dessen verlorene Schriften beziehen, sollen aus dem griechischen und römischen Alterthum, insbesondere aus den Commentatoren, gesammelt, kritisch behandelt und, so weit sich Anknüpfungspunkte bieten, mit den vorhandenen aristotelischen Schriften verglichen werden. Was etwa noch die arabische und orientalische Literatur für Aristoteles enthalten mag, bleibt für jetzt ausgeschlossen. Was bisher im Einzelnen für eine Sammlung geschehen, ist zu benutzen und zu berücksichtigen. Die Anordnung der Fragmente wird dem Urtheil der Bearbeiter überlassen; aber es ist der Schrift ein doppeltes Register beizufügen, wovon das eine die Schriften und Stellen, aus welchen die Fragmente entnommen sind, genau aufführt, das andere die wichtigern Wörter und Gegenstände der Fragmente alphabetisch verzeichnet. Die Arbeit kann zwar nach Wahl der Bewerber in deutscher, lateinischer oder französischer Sprache geschrieben werden, doch wird in diesem Falle eine lateinische Abfassung der Akademie erwünscht seyn.

Die ausschließende Frist für die Einsendung der dieser Aufgabe gewidmeten Schriften ist der 1. März 1859. Jede Bewerbungsschrift ist mit einem Motto zu versehen und dieses auf dem Aeußern des versiegelten Zettels, welcher den Namen des Verfassers enthält, zu wiederholen. Die Ertheilung des Preises von 100 Ducaten geschieht in der öffentlichen Sitzung am Leibnizischen Jahrestage im Monat Juli des Jahres 1859. Ueberdies wird unter Bezug auf §. 67 der Statuten die philosophisch-historische Klasse, wenn die gekrönte Preisschrift sich zu der Aufnahme in den noch rückständigen fünften Band der von ihr besorgten Ausgabe des Aristoteles eignen sollte, nach näherer Verabredung mit dem Verfasser, Sorge tragen, daß dieser Beitrag noch angemessen honorirt werde.

Druckfehler-Berichtigung.

Im vorigen Bande ds. Ztſ. sind auf S. 192, Z. 8 von oben hinter „jene" die Worte einzuschalten: „weil sie durch Analyse der Gedanken und Nachweisung ihres Zusammenhangs Klarheit schafft und Irrwege verhütet, diese" —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Ueber den Spinozismus in der Kantischen Philosophie.

Von Prof. Reiff.

Erster Artikel

Man hat behauptet, die Hegel'sche Philosophie sey die Vollendung der Kantischen; sie sey die volle und ganze Entwicklung des Princips der letzteren. Eine genauere Untersuchung des eigenthümlichen Wesens der Kantischen Philosophie wird uns jedoch, wie ich glaube, zeigen, daß die Hegel'sche Philosophie nur die Entwicklung eines einseitigen Elements der Kantischen ist. Ich habe die Absicht, theils dieses Element genauer nachzuweisen und zu bestimmen, — es ist das Spinozische Element in der Kantischen Philosophie —, theils ein anderes Element in ihr aufzuzeigen, welches, als das erste ergänzend, allein die volle Entwicklung des Princips der Kantischen Philosophie seyn kann.

Die Kantische Philosophie geht von der Frage aus: worauf beruht die Nothwendigkeit im Denken? Sie kann nicht auf Erfahrung oder darauf beruhen, daß unser Denken die Gegenstände wie sie ihm gegeben sind, auffaßt, sondern sie beruht auf den innern Formen und Gesetzen des Denkens. Hat man einmal diese fixirt, so muß man auch einsehen, daß das, was wir denken, sofern es gedacht wird, diesen Formen gemäß, durch sie bestimmt seyn muß. So bilden sich apriorische Begriffe von Gegenständen, welchen als solchen allein Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukommt, weil sie dasjenige ausdrücken, was der Verstand sofern er denkt, denken muß. In diesem Sinne hängt für Kant die Apriorität der Erkenntniß davon ab, daß sich unsere Begriffe nicht nach den Gegenständen sondern die Gegenstände nach den Begriffen richten. Kant hat hiemit das Wesen der Philosophie überhaupt bestimmt zum Bewußtseyn gebracht; denn die Philosophie fragt überhaupt, was seiner Natur nach Gegenstand des Denkens seyn könne, was der wesentliche Gegenstand des Denkens sey. So ist für Plato die Idee der wesentliche Gegenstand des Denkens. Es ist dasselbe, was man neuerdings

das nothwendig zu Denkende genannt hat. Die Philosophie würde sich selbst aufgeben, wenn sie bloße Empirie, bloße Auffassung von Thatsachen würde; sie muß ja doch als Logik die Form des Denkens an sich betrachten, aber wie sich auch die Logik gestalten möge, die Philosophie muß jedenfalls zu der Consequenz fortgehen, daß das Denken, indem es nach seinen eigenen Gesetzen verfährt, die Gegenstände, die es denkt, nicht blos auffaßt, sondern durch seine Formen bestimmt: dadurch allein ist sie Ideenlehre; denn die Ideen sind die Gegenstände des Denkens, wie sie durch die wesentliche Form des Denkens bestimmt sind. Es ist damit keineswegs behauptet, daß diese Ideen als solche auch das Reale seyen, sondern es ergibt sich damit erst die weitere Aufgabe der Philosophie, nachzuweisen, daß und inwiefern die Ideen auch das Existirende seyen. So bezeichnet es die Kritik der reinen Vernunft als ihre Aufgabe, die Kategorieen als apriorische Begriffe von Gegenständen überhaupt von den Formen des Denkens abzuleiten und dann ihre objective Giltigkeit nachzuweisen. Kant unterscheidet die Logik von der Metaphysik, welche er transscendentale Logik nennt. Jene betrachtet die Formen des Denkens an und für sich, abstrahirt von deren Inhalt. Diese aber betrachtet die Formen des Denkens als solche, welche den Inhalt, den Gegenstand des Denkens selbst durch sich bestimmen, so daß der Inhalt desselben selbst einen apriorischen (transscendentalen) Charakter erhält, während für die bloße Logik der Inhalt des Denkens blos den Charakter des Gegebenen hat. Die Metaphysik in diesem Sinn macht die wesentliche Eigenthümlichkeit der Philosophie; diejenigen, welche von Philosophie nichts wissen wollen, lassen wohl eine formale Logik im gewöhnlichen Sinne gelten, aber die nothwendige Consequenz der Logik selbst verschmähen sie; das Denken soll blos eine auffassende Thätigkeit seyn, ohne daß sie zu der Frage fortgehen, wie der Stoff, den es auffaßt, selbst zum Denken, das darin doch seinen Formen gemäß thätig ist, sich verhält. Die Philosophie, sagt Kant, betrachtet nicht die Gegenstände allein, sondern ihr Verhältniß zum Verstande des Menschen.

Die Kantische Lehre von den Kategorieen beruht darauf, daß die Form des Denkens seinen Gegenstand bestimmt. Sie haben in den Formen des. Urtheils, welche für Kant die wesentlichen Formen des Denkens sind, ihren Ursprung, sie sind Begriffe von einem Gegenstand überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung der logischen Functionen zu urtheilen als bestimmt angesehen wird *). So ist die Function des kategorischen Urtheils die des Verhältnisses des Subjects zum Prädikat, z. B. alle Körper sind theilbar. Allein in Ansehung des blos logischen Gebrauchs des Verstands bleibt es unbestimmt, welchem von beiden Begriffen die Function des Subjects und welchem die des Prädikats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: einiges Theilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt, daß seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloßes Prädicat betrachtet werden müsse. Kant hat damit den wahren Begriff der Kategorie gefunden; sie ist der Gegenstand des Denkens, wie er sich nach der Form des Denkens richtet, wie wir ihn, um ihn überhaupt zu denken, nothwendig denken müssen, sie ist die logische Form mit metaphysischem Werthe.

Dieser Begriff der Kategorie enthält die erste Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft, den Ursprung der Kategorien aus den Denkformen, welche für Kant die Urtheilsformen sind, nachzuweisen. Die Lösung dieser Aufgabe hat Kant, muß man sagen, mit allzugroßer Eilfertigkeit behandelt. Es muß dieß sowohl in Ansehung auf die Aufstellung der Denkformen selbst als auf die Ableitung der Kategorien von denselben gesagt werden.

Kant sagt **): „der Verstand ist eine für sich selbständige, sich selbst genugsame und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit.“ Er hat sich aber nicht gefragt, ob in den verschiedenen Urtheilsformen, die er aufzählt,

*) Kritik d. r. V. S. 126. (Sämmtl. Werke v. Hartenstein. 2 B.)
**) Kritik d. r. V. S. 99.

diese Einheit des Verstandes sich nachweisen lasse, d. h. ob nicht in den Urtheilsformen so verschiedene Formen vorliegen, daß sie unmöglich auf gleiche Weise und mit völlig gleichem Werthe der Ausdruck des reinen Verstandes, des reinen Denkens seyn können.

Es ist für unsern Zweck, um ein richtiges Urtheil über die verschiedenen Elemente, die in der Kantischen Philosophie zusammenwirken, zu gewinnen, nothwendig, uns näher mit dieser Frage zu beschäftigen.

Kant hat den Unterschied der analytischen Einheit und der synthetischen Einheit von Begriffen gefunden. Das Denken ist ihm nicht blos die Analysis dessen, was in einer Vorstellung, in einem Begriff enthalten ist, sondern der Act der Verknüpfung eines Begriffs mit einem andern, der nicht im ersten an und für sich schon enthalten ist, der Act der Verknüpfung an sich verschiedener Begriffe; die Frage, in der er die Aufgabe seiner Kritik zusammenfaßt, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? setzt eben voraus, daß das Denken als solches seiner wesentlichen Form nach in dem Act der Verknüpfung verschiedener Begriffe, was zugleich die Sonderung in sich schließt, bestehe. Aber wie wenig er die Bedeutung dieses Begriffs erkannt hat, sieht man sogleich daraus, daß ihm die kategorische Form des Urtheils in gleicher Weise wie die hypothetische eine Form des reinen Verstandes ist. Es kommt natürlich darauf an, welcher Act der Verknüpfung in der Form des Urtheils ausgedrückt ist; denn eben in der Form des Urtheils besteht die eigenthümliche Form des Denkens. Nun ist klar, daß das kategorische Urtheil in seiner Form immer eine analytische Einheit von Begriffen ausdrückt. Wenn ich sage: der Körper ist schwer, so mag für meine Reflexion, welche die beiden Begriffe trennend das Verhältniß ihres Inhalts auffaßt, der Begriff des Schweren nicht im Begriff des Körpers enthalten seyn. Aber in der Form dieses Urtheils ist diese Gedankenbewegung selbst nicht dargestellt; sie drückt nur das Enthaltenseyn des Begriffs der Schwere im Begriff des Körpers aus. Dagegen haben wir in der Form des hypothetischen Urtheils ein Verhältniß an sich

verschiedener Begriffe, eine synthetische Einheit von Begriffen. Können nun beide Denkformen, diejenige, welche in der Form des kategorischen Urtheils, und diejenige, welche in der Form des hypothetischen sich ausdrückt, von gleichem Werthe seyn, so daß von beiden auf gleiche Weise Kategorien abgeleitet werden können, was doch voraussetzt, daß sie Formen des reinen Denkens, des Denkens sind, wie es an und für sich ist? Die Form des kategorischen Urtheils beruht offenbar auf der Form des Begriffs mit Merkmalen. Zwar unterscheidet sich das Urtheil überhaupt vom Begriffe dadurch, daß über den Begriff selbst hinausgegangen und sein Verhältniß zu einem von ihm verschiedenen Begriff bestimmt wird, aber diese eigenthümliche Denkoperation — das innere Wesen des Urtheils — hat im kategorischen Urtheil noch nicht die ihr adäquate Form, sondern sie bleibt noch in der Form des Begriffs mit seinen Merkmalen stehen, um diese allmählig zu durchbrechen, und die ihr adäquate Form zu schaffen, was erst im hypothetischen Urtheil geschieht. Ein Begriff wird im kategorischen Urtheil mit einem andern so verknüpft, als ob er eines der Merkmale desselben wäre; deßhalb reducirt sich das kategorische Urtheil auf die Form des Begriffs mit Merkmalen, und es kommt auf den Unterschied dieser Form von der Form des hypothetischen Urtheils an. Die Reihe der Merkmale eines Begriffs hat das Eigenthümliche, daß dieselben nicht unter sich, sondern nur im Begriff, als ihrem logischen Substrat mit einander verknüpft sind. Offenbar ist damit der Begriff selbst, als dieses Substrat die ununterschiedene Einheit derselben. Ist nun diese ununterschiedene Einheit von Vorstellungen als solche selbst ein Product des Denkens? Gewiß nicht, sondern diese ist in der allgemeinen Vorstellung ein bloßes Product der psychologischen vom Denken unabhängigen Verschmelzung gleichartiger Vorstellungen, und das Denken äußert sich erst darin, daß es in der Reflexion auf dieselbe ihren bestimmten Inhalt durch Unterscheidung des darin Enthaltenen aufzufassen sucht. Die Angabe der Merkmale der Begriffe ist das Geschäft des Denkens. Die Form des Denkens äußert sich in der Sonderung

der Vorstellungen, welche im Bewußtseyn mit einander verschmelzen, zur ununterschiedenen Einheit zusammengehen, um sie in der Sonderung ihrem Inhalt gemäß mit einander zu verknüpfen. Verbindungen von Vorstellungen, in denen ihr Unterschied im Bewußtseyn verschwindet, sind dem Denken gegeben, um diese Verbindungen aufzulösen und sie durch die Reflexion auf den Inhalt einer jeden Vorstellung neu zu bilden, und so das logische Verhältniß des Inhalts der Vorstellungen an die Stelle ihrer psychologischen Verschmelzung zu setzen. So haben wir die Form des Denkens von der Form des dem Denken Gegebenen zu unterscheiden. Es ist klar, daß im Begriffe mit Merkmalen die Form des Denkens sich noch nicht vollkommen durchsetzt gegen die Form des Gegebenen, weil zwar die in einer allgemeinen Vorstellung — der ununterschiedenen Einheit mehrerer gleichartiger Vorstellungen — enthaltenen Elemente gesondert werden, aber die gegebene Verknüpfung noch beibehalten wird. Würde der innere durch den Inhalt bestimmte Zusammenhang der Merkmale nachgewiesen, so würde das Gegebene schlechthin durch die Form des Denkens bestimmt. Aber erst in der Form des hypothetischen Urtheils ist die Verbindung der Vorstellungen selbst durch ihre Sonderung, durch den Inhalt einer jeden bestimmt. So haben die logischen Formen nicht gleiche Dignität, sondern sie sind Stufen der Befreiung der Form des Denkens von der Form des Gegebenen, durch welche jene in der Auffassung des Gegebenen getrübt wird, und es ist klar, daß erst die in dieser Entwicklung herausgearbeitete Form des reinen Denkens die Grundlage für die Kategorien abgeben kann. Es ist hier nicht der Ort, die hiemit angedeutete Behandlung der formalen Logik weiter auszuführen, wir haben nur, was für unsere Absicht nothwendig ist, den großen und bedeutenden Gegensatz der Form des Begriffs mit Merkmalen und der Form der synthetischen Einheit an sich verschiedener Begriffe hervorzuheben. In jener haben wir eine Vielheit, die nicht als solche zur Einheit verknüpft ist, sondern zu einer ununterschiedenen Einheit zusammengeht, welche die Vielheit in sich auflöst. Die Vielheit

ist das Einzelne, welches nicht an ihm selbst, sondern nur im Allgemeinen verknüpft ist; in dieser haben wir eine Vielheit, welche an ihr selbst eine Einheit ist. Wird der Form des Allgemeinen metaphysischer Werth beigelegt, so daß durch sie der Gegenstand des Denkens bestimmt wird, daß das Allgemeine der adäquate Gegenstand des Denkens ist, so wird dieses Princip seinen vollkommenen Ausdruck in der Lehre finden, daß es nur Eine Substanz gibt, — der realisirte höchste logische allgemeine Begriff —, welche alles, was ist, als ihre Accidenzen in sich begreift, so daß mit derselben, dem absoluten Seyn, die endlichen Dinge mit derselben Nothwendigkeit gesetzt sind, wie mit dem Begriff seine Merkmale. Das ist Spinozismus; für Spinoza*) ist der wesentliche Gegenstand des Denkens Gott mit seinen Attributen und Affectionen, d. h. das absolut Allgemeine mit dem Besondern und Einzelnen, welches in ihm zusammengefaßt ist. Wird aber der zweiten Form des Denkens, welche in der Sonderung verknüpft, metaphysischer Werth beigelegt, so daß durch sie, — als reine Form des Denkens — sein Gegenstand durchgängig bestimmt ist, so haben wir den Begriff des innern Zusammenhangs einer Mehrheit einfacher selbständiger Wesen, und wenn sich von diesem Begriff aus selbst die Nothwendigkeit des Begriffs einer höhern Einheit ergeben sollte, so kann diese unmöglich nur ein logisch Allgemeines seyn, sie muß ein selbständiges Wesen seyn (womit jedoch noch sehr wenig über den Begriff des absoluten Wesens gesagt ist, der von diesen Prämissen aus sich ergibt). Um diesen großen Gegensatz handelt es sich in der Auffassung des Werths der logischen Formen.

Unmöglich können beide Formen, die Form der Begriffe mit Merkmalen oder die Form des kategorischen Urtheils, welche auf jene zurückzuführen ist, und die Form des hypothetischen Urtheils, — die Form der analytischen Einheit der Begriffe und die der synthetischen Einheit — in einem Systeme neben einander ihre Stelle behaupten, die eine muß die andere verdrängen. Sehen wir, welche dieser Formen im Kantischen System die

*) Ethik I. 30.

Oberhand behält. Es muß sich dieß insbesondere in seiner Auffassung der Kategorieen der Ursache und Wirkung und Wechselwirkung zu erkennen geben. Denn diese bezeichnen an sich ein Verhältniß von Substanzen, also eine synthetische Einheit, eine Verbindung der Vielheit an ihr selbst, im Gegensatz gegen die Form der Verbindung der Merkmale, der Momente im allgemeinen Begriffe.

Kant leitet die Wechselwirkung aus der Form des disjunctiven Urtheils ab. Er bemerkt darüber selbst, daß die Uebereinstimmung der Kategorie mit derselben nicht so in die Augen fallend sey, als bei den übrigen. Um sich der Uebereinstimmung dieser Kategorie der Wechselwirkung mit der Form des disjunctiven Urtheils zu versichern, müssen wir, sagt er, bemerken, daß die Theile, in welche die Sphäre des Begriffs als ein Ganzes getheilt vorgestellt werde, als einander coordinirt, nicht subordinirt, einander wechselseitig bestimmen, indem, wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden und umgekehrt. Wie die Glieder der Eintheilung im disjunctiven Urtheil einander ausschließen und dennoch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt der Verstand, wenn er ein Ding als theilbar denkt, sich die Theile des letzteren als solche, deren Existenz als Substanzen jedem ausschließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor *).

Ist dieß die Kategorie der Wechselwirkung, wenn wir ein Ding wie einen allgemeinen Begriff in seine Theile getheilt denken? Sind die Theile eines Dings Substanzen, die in Wechselwirkung mit einander stehen? Haben wir nicht vielmehr darin die spinozische Realisirung des allgemeinen Begriffs mit seinen Arten im allgemeinen Ding mit seinen Attributen und Modi (den unendlichen Modi, welche wir als die Unterarten anzusehen haben, und den endlichen, den einzelnen Dingen)? Und wenn die Wechselwirkung der Substanzen überhaupt, welche eine durchgängige ist, auf das Verhältniß der

*) Krit. d. r. V. S. 115.

Theile eines Dings reducirt wird, ist nicht der spinozische Begriff einer absoluten Substanz, welche alles, was ist, als ihre Modi in sich befaßt, der unmittelbar sich ergebende stricte Ausdruck eben dieses Begriffs?

Die Form der Zusammenfassung verschiedener Begriffe als Artbegriffe in einen Gattungsbegriff ist eine ganz andere als diejenige, welche sich in dem gegenseitigen Verhältniß der Substanzen in der Wechselwirkung ausdrückt. Dort wird in der Einheit von den Unterschieden abstrahirt, oder sie ist deren ununterschiedene Einheit, während die Unterschiede, die Arten, an ihnen selbst nicht verbunden sind. Hier aber ist das Viele an ihm selbst zur Einheit verbunden. Indem also Kant die Kategorie der Wechselwirkung aus der Form des disjunctiven Urtheils ableitet, löst er die zweite Form der Einheit in die erste auf. Aber die Kategorie der Wechselwirkung stößt die Form der Verbindung, die wir in der Allgemeinheit des Begriffs haben, von sich ab: wenn in ihr der Gegenstand des Denkens durch die Form des Denkens bestimmt ist, so setzt sie eine andere Form des Denkens voraus, die wahre Form des reinen Denkens, die synthetische Einheit des Vielen im Unterschied von der Form Gegebenen, die ununterschiedene Einheit der Vorstellungen im Bewußtseyn.

Es ist bemerkenswerth, daß Hegel ganz auf dieselbe Weise die Kategorie der Wechselwirkung behandelt. Sie soll *) gerade der Prozeß seyn, den Unterschied von mehreren Substanzen, die auf einander wirken, (welche Hegel im Uebergang von dem Causalitäts-Verhältniß zur Wechselwirkung aus der Einheit der Einen absoluten Substanz, die als Ursache ihre eigenen Bestimmungen setzt und causa sui ist, auf eine wunderbare Weise hervorgehen läßt,) in die Einheit Einer Substanz des absoluten sich selbst bestimmenden Begriffs, aufzulösen. Die Hegelsche Dialektik stellt den Prozeß dieser Auflösung als solchen dar, — sie ist wesentlich diese Reduction der Unterschiede als

---

*) Encyclopädie S. 155 u. ff.

bloßer Meinung auf die ununterschiedene Einheit des Allgemeinen, — während wir bei Kant nur das Factum dieser Auflösung haben. Und wir sehen an der Behandlungsweise dieser Kategorie die innere wesentliche Einheit des Princips der Kant'schen und Hegel'schen Philosophie, dieses Prinzip ist aber das Spinozische.

Kant leitet eigentlich nicht aus dem disjunctiven Urtheil, sondern aus der Form des Gattungsbegriffs mit seinen Artbegriffen die Kategorie der Wechselwirkung ab. Das disjunctive Urtheil ist die Form der Bestimmung eines Begriffs durch Unterscheidung von einem andern; wenn A entweder b oder c ist, so kann es durch b nur bestimmt werden durch seine Unterscheidung von c. Dieß setzt allerdings voraus, daß A unter einen allgemeinen Begriff subsumirt werde, dessen Unterschiede oder Arten b und c sind. Aber das Urtheil selbst: A ist entweder b oder c, ist doch etwas anderes als blos die Angabe der Arten des allgemeinen Begriffs. Darauf, daß b und c diese Arten sind, stützt sich nur die Form der Bestimmung des A durch b in der Unterscheidung von c, worin das Wesen des disjunctiven Urtheils besteht. Aber mit dieser Form des disjunctiven Urtheils hat die Kategorie der Wechselwirkung vollends durchaus nichts gemein.

In dieser Urtheilsform tritt gerade die eigentliche Form des Denkens entschiedener hervor als im kategorischen Urtheil, die Verknüpfung des A mit B ist durch seine Unterscheidung von C gegeben, im kategorischen ist diese Verknüpfung eine unvermittelte, also eine analytische. Damit weist die disjunctive Form auf die hypothetische hin, hier tritt die synthetische Einheit bestimmt hervor, weil A in der Unterscheidung von B mit B selbst in Verknüpfung gebracht wird. So ist unverkennbar, wie sich hier ein Fortschritt der Entwicklung der reinen Form des Denkens darstellt; und erst diese reine, von der Form des Gegebenen freie Form des Denkens kann die Grundlage für die Kategorie abgeben.

Für Kant hat die hypothetische Form ganz denselben Werth,

wie die disjunctive und kategorische, „Moment des Denkens" zu seyn, und wie er aus der disjunctiven die Kategorie der Wechselwirkung ableiten will, so leitet er aus der hypothetischen den Begriff der Ursache und Wirkung ab. Wenn er aber die Wechselwirkung auf die Coordination der Artbegriffe zurückführt, wird er nicht die Ursache und Wirkung auf das Verhältniß der Subordination der Begriffe zurückführen müssen? In der That geschieht dieß bei ihm. In der Wechselwirkung, sagt er *), wird eine Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern als Ursache seines Daseyns untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet werde. Hier zeigt der Gegensatz gegen die Form der Beiordnung der Begriffe, welche der Wechselwirkung zu Grunde liegt, daß das Verhältniß der Unterordnung der Begriffe im eigentlichen Sinne es ist, welche der Kategorie der Ursache und Wirkung zu Grunde gelegt wird. Es wird also wieder keinesweges aus der Form des hypothetischen Urtheils, sondern was wesentlich davon verschieden ist, aus dem Verhältniß des niedern und höhern Begriffs, des Besondern und des Allgemeinen, der Begriff der Ursache und Wirkung abgeleitet, oder dieser wird in jenes Verhältniß aufgelöst. So wird in der That beides, diese Kategorie und das logische Verhältniß der Unterordnung eines Begriffs unter einen höhern, bei Spinoza identificirt. Der höchste allgemeine Begriff, welcher für Spinoza die absolute Substanz ist, ist die Ursache des Besondern und Einzelnen.

Sehr scheinbar ist die Ableitung der Kategorie der Substanz mit ihren Accidenzien aus der Form des kategorischen Urtheils. Allein schon dieses, daß für Kant die Artbegriffe in ihrer Coordnation zu Substanzen werden, welche in Wechselwirkung mit einander treten, daß die Substanzen, die als Ursache eine Wirkung auf eine andere hervorbringen, höhere Begriffe sind im Verhältniß zu niederen, zeigt deutlich, daß für

*) S. 115.

Kant, gerade wie für Spinoza, das logisch Allgemeine Substanz ist. Ein directer Beweis hiefür liegt eben gerade darin, daß Kant die Kategorie der Substanz aus der Form des kategorischen Urtheils ableitet. Es kommt nun darauf an, was denn das Subject an sich ist, welches im kategorischen Urtheil durch ein Merkmal bestimmt wird. An sich ist es unbestimmt, die Abstraction von der Bestimmtheit des Merkmals als die ununterschiedene Einheit dieser und anderer Vorstellungen; es hat also durchaus den Werth des Allgemeinen. Wenn man daher sagt, die Form des Subjects mit Prädikaten, als den Gegenstand des Denkens bestimmend, gibt den Begriff der Substanz mit Accidenzien, so sagt man: das Abstracte, das Allgemeine ist Substanz, und das ist Spinozismus. Und wenn das Verhältniß der Substanzen nur das Verhältniß beigeordneter oder höherer und niederer Begriff ist, so ist es wieder nur ein stricter Ausdruck dieses Begriffs, daß nur der höhere und zuletzt der höchste allgemeine Begriff die eigentliche Substanz ist; denn er ist die höchste Einheit, in welcher diese untergeordneten Einheiten begriffen sind. Der wahre Begriff der Substanz weist auf die wahre Form des reinen Denkens zurück, welche als den Gegenstand des Denkens bestimmend den Begriff einer Vielheit einfacher selbständiger Wesen gibt, welche im innern Zusammenhang stehen. Wir sagen damit nicht, daß der Begriff des einfachen Wesens als solchen schon der Begriff der Substanz sey, sie ist etwas mehr als ein einfaches Wesen, sie ist ein einfaches Wesen, welches in sich das Princip einer Vielheit von Wesen ist, eine primitive Einheit einer Vielheit von Wesen. Damit erst haben wir den eigentlichen Gegensatz der Substanz gegen das bloße Allgemeine: dieses als die ununterschiedene Einheit des Vielen ist in der That aus demselben zusammengesetzt; aber die Substanz ist eine Einheit, welche Princip der Vielheit ist, deßhalb ist sie das Individuelle.

Es wird erlaubt seyn, auf diese Begriffe ohne nähere Begründung hinzudeuten, um möglichen Mißverständnissen in Beziehung auf das, was wir Substanz nennen, vorzubeugen. Es

soll damit zugleich darauf hingewiesen seyn, wie viel dazu erforderlich ist, um den Begriff der Substanz, d. h. des Realen, zu begründen, wie wenig damit gethan ist, das Subject im kategorischen Urtheil für die Substanz auszugeben. Die fundamentale Frage der Philosophie ist, was ist Substanz, d. h. was ist das Reale? In diesem Sinne hat Leibnitz diese Frage an die Spitze seiner Philosophie gestellt, und er hat sehr wohl gewußt, worauf es im Begriff der Substanz ankommt: nicht das Zusammengesetzte, die Ausdehnung, ist Substanz, sondern die primitive Einheit der Vielheit ist Substanz, obgleich er darin gefehlt hat, diese Vielheit blos als eine Vielheit von Vorstellungen zu fassen — er glaubte, nicht anders eine Mehrheit von Substanzen denken zu können, als wenn er die Substanz nicht zur absoluten in sich beschlossenen Einheit von Wesen, sondern von Vorstellungen machte, deren jede als solche von selbst auf ein Reales hinweist, welches unabhängig von ihr vorhanden ist, indem jede Substanz die andere nicht realiter, sondern idealiter in ihren Vorstellungen in sich enthält.

Es hat sich uns in der bisherigen Betrachtung gezeigt, daß Kant die Kategorien der Substanz, des Causalitätsverhältnisses und der Wechselwirkung in den allgemeinen Begriff, das Verhältniß des Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen, und das Verhältniß der Besonderheiten (der Arten), welche zu einem allgemeinen Begriff gehören, auflöst.

Sehen wir nach, wie die Kant'sche Auffassung der Kategorie der Quantität sich zu diesem Princip verhält. Es ist zunächst einleuchtend, daß diese Kategorie nicht aus einer Urtheilsform, der Form der Verknüpfung eines Begriffs mit einem andern (welche durch ihren Inhalt bestimmt ist), abgeleitet wird; denn die Quantität ist nur der Modus eines Urtheils, und drückt nur die Art aus, in welcher ein Begriff in seine Verknüpfung mit einem andern gesetzt ist. Dieser Modus selbst bildet für sich nicht eine wesentliche Form des Denkens. Nur insofern haben wir dann eine Form des Denkens, als, was Alle, Einige, Einzelnes genannt wird, gleich ist dem Allgemei-

nen, Besondern und Einzelnen, und als diese Form, welche das Einzelne im Besondern und das Besondere im Allgemeinen zur ununterschiedenen Einheit zusammenfaßt und aus dieser Einheit die Unterschiede, das Besondere und Einzelne — ohne Einheit — wieder heraushebt, für die wahre Denkform genommen wird. Es ist aber klar, daß die Form des Allgemeinen durchaus von dem, was wir Quantität nennen, verschieden ist. Die Quantität drückt eine Reihe von Positionen (von Eins) aus, deren jede für sich gesetzt und so mit den andern als eben solchen gesetzt wird. Dieser Begriff der Reihe ist sehr verschieden vom allgemeinen Begriff, in welchem Vieles zur ununterschiedenen Einheit zusammengefaßt ist. Die Quantität ist nicht die Allgemeinheit, in welcher die Vielheit verschwindet, sondern die gesetzte Vielheit, welche darin als solche verknüft ist. In der Kategorie der Quantität tritt die reine Denkform, der Begriff einer Reihe einfacher Wesen oder Positionen gerade in entschiedenen Gegensatz gegen die Form der Allgemeinheit; bei Kant wird dieselbe in die letztere Form aufgelöst. Es ist auch hier zu bemerken, wie die Hegel'sche Logik in der Deduction des Begriffs der Quantität den Proceß dieser Auflösung darstellt. Sie geht *) von den vielen Eins aus und macht sofort die Reflexion; „die Vielen sind das Eine was das Andere ist; jedes ist Eins; sie sind daher eines und dasselbe, oder die Repulsion des Eins ist als negatives Verhalten der vielen Eins gegen einander ebenso wesentlich ihre Beziehung auf einander, und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repelliren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst; die Repulsion ist daher eben so wesentlich Attraction." Schon dieser Begriff der Attraction ist bezeichnend. Sie beruht darauf, daß die realen Eins dasselbe sind, daß ihr Unterschied verschwindet, daß „das ausschließende Eins oder Fürsichseyn sich aufhebt." Hegel kennt nur entweder das negative Verhalten der vielen Eins, oder ihr sich Aufheben zu einem und demselben Eins,

---

*) Encyclopädie §. 98.

aber es fehlt ihm der Begriff der innern positiven Einheit der vielen Eins als solcher (was offenbar allein den Begriff der Attraction gibt). Daß nun so der Unterschied der Eins, die Bestimmtheit als aufgehobene ist, macht für Hegel den Begriff der Quantität aus. Man wird sagen, es sey hiemit nicht die Bestimmtheit überhaupt, sondern nur die qualitative Bestimmtheit aufgehoben. Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß in der Hegelschen Darstellung beides identisch ist, und das Aufheben der Bestimmtheit das Zusammengehen der vielen Eins zu einer unterschiedlosen Einheit ist, daß also in der That immer die aufgehobene Bestimmtheit, die Unbestimmtheit als solche zurückbleibt. Die vielen Eins, von welchen ausdrücklich gesagt wird, daß jedes eben Eins sey, wie das andere, dasselbe sey, was das andere, — wie könnte man dieß sagen, wenn sie wirklich qualitativ bestimmt wären? — sind die Quantität vor der Quantität, d. h. der Begriff der Quantität, die Reihe der Eins, wird bei Hegel aufgelöst in die unterschiedlose Einheit des Allgemeinen, und diese wird für den Begriff der Quantitä ausgegeben. —

Jedoch faßt Kant den Begriff der Quantität auch in seiner eigenthümlichen Bedeutung auf und wir kommen hiemit auf ein Moment in seiner Darstellung zu sprechen, welches für die genaue Auffassung des eigenthümlichen Wesens seiner Philosophie von großer Wichtigkeit ist.

Den Kategorieen der Quantität entsprechen in der Darstellung des „Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes" die Axiome der Anschauung: alle Anschauungen sind extensive Größen. Hier ist der Begriff der Größe offenbar nicht ein bloßer Verstandesbegriff, sondern „die Erscheinungen sind insgesammt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raum oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. Der Begriff der Größe hat also in der Form der Anschauung seinen Ursprung. Um die Bedeutung dieses Begriffs zu erkennen, ist es nothwendig, das Verhältniß der Formen des Denkens zur Form der An-

schauung, wie es Kant bestimmt, näher anzusehen. In der Form der Anschauung wird dem Bewußtseyn Mannichfaltiges in Raum und Zeit gegeben; in der Form des Denkens wird dasselbe zur Einheit verbunden. Aber gegeben wird in der Form der Anschauung das Mannichfaltige doch nicht blos, sondern Raum und Zeit können apriorische Anschauungsformen nur deßhalb seyn, weil das Anschauen eine selbstthätige sondernde Function ist, durch welche die an sich chaotische Masse der Erscheinungen geordnet wird. Die Trennung der Form des Denkens von der apriorischen Form der Anschauung hat also wesentlich und lediglich die Bedeutung, daß die verbindende Function und die sondernde, welche beide zusammen erst die ganze apriorische Function des Denkens ausmachen, als Denken und Anschauen aus einandergestellt werden. Es ist gewiß nicht einzusehen, warum, indem das Bewußtseyn des Mannichfaltigen der Empfindung nur durch eine sondernde Thätigkeit in uns entsteht, diese etwas anderes seyn soll, als Denken. Wir haben in der Anschauung ein Mannichfaltiges im Bewußtseyn, wenn das Bewußtseyn desselben auf äußern Ursachen beruht, wenn das Mannichfaltige uns gegeben wird, wir haben es im Denken im Bewußtseyn, wenn wir dasselbe selbstthätig, durch selbstthätige Sonderung dessen, was in uns ist, produciren, daher es ein unmittelbarer Widerspruch ist, wenn Kant von apriorischen Formen der Anschauung spricht, in denen uns das Mannichfaltige gegeben werde. So muß er sich freilich ausdrücken, wenn sie Formen der Anschauung, nicht des Denkens, seyn sollen. Diese Trennung der Form des Denkens von der Form der Anschauung ist nicht möglich, beide Formen gehören zum Einen ganzen Denken zusammen. Die Trennung beider Formen ist nun gerade eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Krititik der reinen Vernunft. Vermöge dieser Trennung stellt sich der Form der Verbindung zur Einheit im Denken, welche als bloße Form der Verbindung nur die Form der Allgemeinheit seyn kann, die sondernde Thätigkeit in der Anschauung gegenüber, welche die Vielheit, das

Mannichfaltige als solches im Gegensatz gegen das Denken geltend macht. Während der Begriff des Denkens bei Kant spinozisch ist, ist der Begriff der Anschauung das antispinozische Element in seiner Philosophie; und während jener in der Hegel'schen Philosophie seine vollkommen einseitige Ausbildung erfahren hat, — denn die Hegel'sche Philosophie ist nur der Proceß der Auflösung des Bestimmten in das Unbestimmte, des Einzelnen in das Allgemeine, des Unterschieds in die ununterschiedene Einheit —, ist bei Herbart das letztere Element, aber als wesentliche Form des Denkens, das herrschende Princip geworden.

In diesem Sinn ist es nun zunächst aufzufassen, daß die Kategorie der Quantität mit der Form der Anschauung zusammenfällt. So ist die Quantität nicht das logisch Allgemeine, sondern eine Synthesis des Mannichfaltigen (Gleichartigen) als solchen.

Es wird schon an und für sich erlaubt seyn, darin, daß die Kategorie mit der Form der Anschauung zusammenfällt, die Hindeutung darauf zu finden, daß die Form der Anschauung eben die Form des Denkens ist. Jedoch konnte es Kant schon an und für sich nicht gelingen, die Form der Anschauung und die Form des Denkens auseinander zu halten. Denn das Mannichfaltige der Anschauung als solches, d. h. die sondernde Thätigkeit weist auf die verbindende Thätigkeit als ihre Ergänzung hin, gerade so, wie diese auf jene. Daher denn bei Kant die Synthesis schon zur Form der Anschauung gerechnet wird; denn die Form der Anschauung ist dasjenige, welches macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann. Und wenn das Denken der Act der Verbindung des Mannichfaltigen ist, so schließt es doch die Sonderung in sich, es ist der Act der Verbindung in der Sonderung, und deßhalb gehört, was Kant vom Denken als Form der Anschauung ausscheidet, zum Denken selbst; und nicht die Form der Anschauung ist die Form dessen, was dem Denken gegeben ist, sondern das in sich vollständige Denken, welches in der Verbindung besteht, die zugleich Sonderung ist, steht der

ununterschiedenen Masse der Empfindungen und Vorstellungen, worin wir die Form des Gegebenen haben, gegenüber, um diese durch sich zu bestimmen und zu gestalten. Daraus ergibt sich dann, daß nicht das Allgemeine, sondern die Vielheit selbständiger einfacher Wesen in ihrer wesentlichen Einheit der adäquate Gegenstand des Denkens ist; jenes ist in der That nicht die Form des Denkens, sondern des dem Denken Gegebenen. Man wird leicht erkennen, wie bedeutsam dieses Princip ist, und dieses Princip ist die nicht — einseitige, sondern — vollständige Ausbildung des Princips der Kantischen Philosophie. Wir haben darin, daß Kant mit so großem Nachdruck auf die Anschauung in dem von ihm bestimmten Begriffe, als die wesentliche Ergänzung des Denkens hinweist, ein Gegengewicht gegen die spinozische, später wieder in ihrer ganzen Einseitigkeit hervorgetretene Form des Denkens, welche darin besteht, die Unterschiede nur in die ununterschiedene Einheit des Allgemeinen aufzulösen, zu erkennen; Kant bindet die zusammenfassende Thätigkeit des Denkens an die unterscheidende des Anschauens, und die Form des Denkens ist die Form der s y n t h e t i s c h e n Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung; obgleich darin, daß die Form des Denkens als bloße Verbindung (in welcher der Unterschied aufgehoben wird, also die Form der Allgemeinheit) ausgeschieden wird von der Form der Sonderung in der Anschauung, das spinozische Element in dieser Philosophie liegt, welches allerdings in der Hegel'schen Philosophie seine vollkommene Ausbildung gefunden hat.

Kant verwirft die intellectuelle Anschauung. Der Verstand, sagt er *), besteht immer im Denken, d. h. in der Handlung der Synthesis des Mannichfaltigen, w e l c h e s i h m a n d e r w ä r t s i n d e r A n s c h a u u n g g e g e b e n w e r d e n m u ß, zur Einheit der Apperception zu bringen; der Verstand für sich erkennt also nichts, sondern verbindet und ordnet nur den Stoff zur Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durch's Object gegeben

*) S. 137.

werden muß. In der That aber ist nicht einzusehen, worin denn der Begriff der apriorischen Anschauung zusammen mit dem Begriff des Denkens sich von der intellectuellen Anschauung unterscheiden soll. Denn das Bewußtseyn des Mannichfaltigen, welches im Denken verbunden wird, entsteht so doch vermöge dieses Begriffs durch die eigene That des Subjects, von welcher nicht anzugeben ist, warum sie nicht ein Act des Denkens seyn soll. Wir haben damit einen Verstand, der nicht blos denkt, sondern zugleich anschaut, d. h. das Mannichfaltige producirt, das er verbindet. Allein der Begriff der Anschauung muß hier eben ganz bei Seite gelassen werden; wir haben in diesen beiden Functionen das Eine ganze Denken, und von einer intellectuellen Anschauung kann etwa nur in der Rücksicht die Rede seyn, als diese Form des ganzen in sich vollständigen Denkens seinen Gegenstand bestimmt, welcher als solcher schlechthin dem Denken adäquat ist. Die Vorstellung dieses Gegenstands können wir intellectuelle Anschauung nennen; wir können sagen, daß diese die Bedingung aller Philosophie sey, weil, wer nicht im Stande ist, im Denken den Gegenstand des Denkens selbst als Idee durch sein Denken zu bestimmen, keine Ahnung von der eigentlichen Natur des philosophischen Denkens haben kann.

Damit, daß Kant dem Acte der Verbindung im Denken das Mannichfaltige der Anschauung gegenüberstellt, weil jener an dieser die nothwendige Ergänzung hat, hängt nun ganz unmittelbar die Lehre von der bloßen Subjectivität des Denkens zusammen. Wenn dem Denken ein Mannichfaltiges gegeben werden muß, so kann dasselbe nur in den Vorstellungen bestehen, welche allein dem Denken gegeben sind, und das Denken als bloße Verbindung kann nur die Verbindung der Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns seyn. Es beruht also darauf die kantische Negation der objectiven Gültigkeit der Kategorieen, wonach sie bloße Formen des Verhältnisses der Vorstellungen im Bewußtseyn sind, nicht Verhältnisse der Wesen. Würde Kant den Act der Sonderung, statt ihn vom Denken zu trennen und der Anschauung zuzuschieben, als eine we-

sentliche Function des Denkens selbst erkennen, so würde das Denken als dieser Act der Verbindung, die sich in der Sonderung vollzieht, sich der gegebenen Masse der Vorstellungen, ihrer ungeschiedenen Einheit im Bewußtseyn, welche blos subjectiv ist, gegenüberstellen, um durch Reflexion auf den Inhalt einer jeden Vorstellung in der Sonderung derselben ihre Verbindung durch ihren Inhalt zu bestimmen, und so über ihre subjective Verbindung im Bewußtseyn hinauszugehen zur objectiven Verbindung des Vorgestellten; und weil dieses Gegebene der Form des Denkens nie adäquat ist, würde sich damit die Nothwendigkeit ergeben, diese Form des Denkens als den Gegenstand des Denkens bestimmend für sich zu betrachten, im Begriff einfacher selbständiger unter sich zusammenhängender Wesen, um dann diese Idee als solche als das Existirende nachzuweisen. Statt dessen aber, weil die Form der Sonderung — die nothwendige Ergänzung der Verbindung im Denken — der Anschauung als demjenigen, was dem Denken gegeben ist, zugeschoben, und das Denken für sich zur bloßen Form der Verbindung gemacht wird, wird das Denken zur bloßen Verbindung der Vorstellungen im Bewußtseyn, und das Denken ist nicht der Act, über diese hinauszugehen zum objectiven Verhältniß der Wesen, sondern der Act des Bewußtseyns, sich als Einheit der mannichfaltigen Vorstellungen zu setzen und die objective Einheit der Dinge in diese aufzulösen.

Daraus ergiebt sich nun aber für Kant die Erkenntniß des wahren Werthes derjenigen Form des Denkens, welche in der bloßen Allgemeinheit, in der Verbindung ohne Sonderung besteht: sie ist nicht, wie dieß die Voraussetzung im System Spinoza's ist, die Form der realen Einheit der Dinge, sondern die bloße Einheit der Vorstellungen im Bewußtseyn; diese Consequenz ergibt sich unmittelbar, sobald man erkennt, daß dem Denken als bloßer Form der Verbindung das Mannichfaltige, das verbunden werden soll, gegeben werden muß. So tritt bei Kant an die Stelle der realen Substanz, als absoluter Einheit der Dinge, das Ich als absolute Einheit

der Vorstellungen, oder um diesen Ausdruck zu gebrauchen, die spinozische Substanz wird bei ihm Subject. So hat die Kantische Philosophie den Dogmatismus der Realität des Allgemeinen aufgehoben; sie hat damit darauf hingewiesen, daß das reale Denken auf einer andern Form beruhen müsse, als der Form der Allgemeinheit, aber sie hält diese Form des Denkens als die wahre und damit die bloße Subjectivität des Denkens fest.

Wenn man Vorstellungen in ihrer Sonderung, d. h. durch die Reflexion auf den Inhalt einer jeden, verknüpft, so entsteht eine objective Verknüpfung derselben; so ist das Urtheil eine solche objective Verknüpfung von Vorstellungen, weil es durch die Reflexion auf den Inhalt derselben bestimmt ist; — ihre Verbindung aber ist subjectiv, wenn sie in der Einheit des Bewußtseyns zusammen sind, ohne eine solche Reflexion. Wenn nun Kant das Denken *) geradezu als Act definirt, Vorstellungen in einem Bewußtseyn zu vereinigen, so ist damit gerade dasjenige Moment übersehen, wodurch die Verbindung der Vorstellungen eine gedachte wird. Denken, müssen wir vielmehr sagen, ist — nicht, Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen, sondern — Vorstellungen ihrem Inhalte gemäß verbinden. Dennoch aber will Kant auch für sich diesen Unterschied der blos subjectiven Einheit der Vorstellungen von der objectiven beanspruchen. Er unterscheidet die objective Einheit des Selbstbewußtseyns von der subjectiven. Dieser Unterschied ist bei ihm gleich dem Unterschied des reinen und empirischen Bewußtseyns. Dieses **) insofern es verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects; jenes ist die durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannichfaltigen, welche eine Synthesis der Vorstellungen enthält und nur durch das Bewußtseyn dieser Synthesis möglich ist. Dem gemäß beruht dasselbe offenbar auf der Trennung und Gegenüberstellung

*) Proleg. §. 22.

**) Kritik der reinen Vernunft. S. 129.

der Einheit des Bewußtseyns als solchen und der mannichfaltigen Vorstellungen, wodurch diese eben zum Gegenstande des Denkens gemacht werden, weßhalb dieses Selbstbewußtseyn „die Vorstellung: Ich denke hervorbringt," während dagegen im empirischen Bewußtseyn diese Abstraction der Einheit des Bewußtseyns nicht stattfindet, und das Bewußtseyn unmittelbar concret bestimmt ist durch die verschiedenen Vorstellungen, die in ihm zusammen sind. Vermöge dieser Trennung haben wir die gesetzte Mannichfaltigkeit, die Sonderung der Vorstellungen und die nothwendige Beziehung derselben auf die Einheit des Bewußtseyns. Darauf beruht für Kant das Denken. Wenn das Subject sich seine mannichfaltigen Vorstellungen als solche als Einheit gegenüberstellt, so ist damit die Nothwendigkeit der Verknüpfung derselben in der Einheit des Bewußtseyns gesetzt, weil sonst kein Selbstbewußtseyn möglich wäre; das Denken ist der nothwendige Act des Bewußtseyns, sich gegenüber der Mannichfaltigkeit der Vorstellungen als Einheit mit sich zu behaupten. Offenbar liegt damit der Beziehungsgrund der Vorstellungen nicht in ihnen selbst, ihrem Inhalt, sondern in der Einheit des Bewußtseyns, auf die sie bezogen werden müssen. Dieser Beziehungsgrund ist kein logischer, sondern nur ein psychologischer. Um so auffallender ist es, daß Kant dieser subjectiven Verbindung doch einen objectiven logischen Character zu vindiciren sucht. Er will also doch über die subjective Einheit der Vorstellungen hinausgehen. Aber er geht nur dadurch über dieselbe hinaus, daß er an die Stelle der concreten Einheit, in welcher das Bewußtseyn nicht für sich ist, sondern nur an gewissen Vorstellungen als sie begleitend, die abstracte Einheit, das abstracte Bewußtseyn setzt, welches seine mannichfaltigen Vorstellungen von sich ausscheidend und sie sich gegenüberstellend eben damit zugleich die nothwendige Beziehung derselben auf sich setzt. Diese Einheit des Bewußtseyns ist der Begriff der nothwendigen Einheit der mannichfaltigen Vorstellungen, der abstracte Begriff dieser Einheit angewandt auf die gegebenen Vorstellungen soll ihre nicht subjective, sondern objective Einheit aus-

drücken *). Allein dieser Begriff ist doch nichts weiter, als die subjective Einheit der Vorstellungen, abgesehen von ihrem concreten Inhalt, als Einheit überhaupt genommen. Der Charakter dieser Einheit selbst ist nicht verändert, es ist nicht eine andere, die wahrhaft logische durch den Inhalt der Vorstellungen bestimmte, Einheit an deren Stelle getreten; sie ist nichts, als die Einheit des Bewußtseyns in den Vorstellungen allgemein vorgestellt; über diese selbst zur objectiven Einheit des Vorgestellten sind wir nicht hinausgekommen. Das Abstracte ist für Kant das Reine, Apriorische, das Concrete ist das Empirische, und indem dieses das Subjective ist, ist jenes das Objective, obgleich das Abstracte immer der unbestimmte Ausdruck des letztern ist, und wir damit über das Empirische und Subjective gar nicht hinausgekommen sind. Es handelt sich um den Begriff des Denkens und seines Verhältnisses zum Gegebenen; gegeben ist dem Denken die Verbindung der Vorstellungen im Bewußtseyn, das ist das Empirische und Subjective; unterscheiden wir die Form des Denkens als Verbindung in der Sonderung von der Form des Gegebenen als der ungeschiedenen Einheit der Vorstellungen, so haben wir darin das reine Denken, welches über jenes Subjective hinausgeht, und es kommt alles darauf an, so das erstere in seiner Reinheit von der Form des Empirischen auszuscheiden. Nehmen wir den Gegenstand des Denkens als durch diese reine Form desselben bestimmt als eine Vielheit einfacher in sich zusammenhängender Wesen, so haben wir darin das wahre Apriorische im Unterschied vom Empirischen, das rein Objective im Unterschied vom Subjectiven. Dagegen ist die Einheit des Bewußtseyns in den Vorstellungen, auch ganz abstract genommen, nicht das reine Denken, das Denken, wie es an und für sich ist, sondern dieses ist nur der unbestimmte Ausdruck des Empirischen selbst, wir sind damit nicht über die subjective Einheit der Vorstellungen zur objectiven Einheit der Wesen hinaus-, sondern vielmehr in jene zurückgegangen.

Dieselbe Verwechslung des Abstracten mit dem Apriorischen

*) Vgl. Kritik der reinen V. S. 128.

finden wir bei Fichte und Hegel. So ist das Fichte'sche absolute Ich, welches das reine Denken seyn soll, nur der Ort der Synthesis der Vorstellungen, der Einheit des Bewußtseyns, ganz abstract gedacht *). Deßhalb ist das Denken der Act des Ich, sich selbst zu setzen. In diesem reinen Ich ist keineswegs über das Empirische selbst hinausgegangen, und die Widerlegung des Fichte'schen Idealismus ist die Erkenntniß, daß wir in dem absoluten Ich nur die abstracte Form des Empirischen, nicht das reine Denken selbst haben. Kant steht demselben in der Art näher, durch seinen Begriff der apriorischen Form der Anschauung, wodurch das Denken doch die synthetische Einheit dieses in der Anschauung a priori enthaltenen Mannichfaltigen ist. Fichte hat die Differenz des Denkens und des Anschauens in dem Sinne aufgehoben, daß das Denken nicht ein Mannichfaltiges als solches zur Einheit verbindet, sondern daß die absolute Einheit des Bewußtseyns als solche, die absolute Allgemeinheit das ganze in sich vollständige Denken seyn soll; so ist für Fichte die abstracte Form des Empirischen schlechtweg das reine Denken selbst. Diese absolute Allgemeinheit tritt bei Hegel aus den Schranken des Ich heraus, um damit das Absolute selbst, die Spinozische Substanz zu seyn, welche zwar die Unterschiede aus sich erzeugen soll, sie aber in der That nur dialectisch in sich auflöst. Aber Hegel selbst weist bestimmt genug auf die eigentliche Quelle, den eigentlichen Ort dieses Denkens zurück. „Es gehört, sagt er **), zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, als Einheit des: Ich denke oder des Selbstbewußtseyns erkannt wird." „Die Objectivität hat den Gegenstand nur im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseyns, in die er aufgenommen worden." Ich und Denken †) sind dasselbe oder bestimmter Ich

*) S. die Deduction des Grundsatzes der Wissenschaftslehre.

**) Sämmtl. Werke. Bd. 5. S. 15.

†) 6. Bd. S. 47.

ist Denken als Denkendes. Ich ist diese Leere, das Receptaculum für Alles und Jedes, für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellnngen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. „So ist dann das Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besondern abstrahirt ist, in welchem zugleich alles verhüllt liegt. So haben wir im Ich den ganz reinen präsenten Gedanken." Eine nähere Analyse der Phänomenologie insbesondere würde den ausführlichen Beweis zu geben im Stande seyn, wie Hegel mit seinem Begriff des Denkens ganz innerhalb des Kantischen Standpunkts steht, oder vielmehr Ein Element desselben zur Ausbildung bringt und das andere, den Begriff der apriorischen Anschauung, ganz in dasselbe auflöst. „Das Erkennen, sagt Hegel (Phänom. S. 260), ist das geistige Bewußtseyn, dem was an sich ist, nur insofern ist, als es Seyn für das Selbst und Seyn des Selbsts oder Begriff ist." Hegel streift nur den Rest des Concreten, der im Ich liegt, welches denn doch immer auf die Vorstellungen hinweist, die in ihm verbunden sind, vollends ab; und die reine Abstraction selbst ist das reine Denken, das Seyn, welches gleich Nichts ist. Aber diese absolute Abstraktion ist nur — die Nacht des Ich, in welcher eben alle Vorstellungen begraben sind, die ununterschiedene Einheit der Vorstellungen, die abstracte Form dessen, was dem Denken gegeben ist, aber keineswegs das freie reine Denken selbst. Sollen wir es so ohne weiteres hinnehmen müssen, daß diese Abstraction, welche zwar das bestimmt, was sich ergänzen soll, es aber immer in sich auflöst, — wir haben oben schon Beispiele dieser Auflösung gegeben — die absolut reale Substanz sey, welche Alles als ihr Moment in sich enthält? —

Das Denken ist bei Kant die Einheit des Bewußtseyns als solche, diese abstracte Einheit; aber dieselbe hat in der Anschauung, so zu sagen, ein feststehendes Mannichfaltiges vor sich, auf welches sie sich bezieht. Die Tendenz ist nicht dieses Mannichfaltige in jene abstracte Einheit aufzulösen, sondern diese

in jene hineinzuarbeiten. Das Denken hat eine wesentliche Beziehung auf das in der Anschauung a priori gegebene Mannichfaltige, so wie dieses als solches eine nothwendige Beziehung auf das Denken oder die Einheit des Bewußtseyns hat; so ist das Denken die synthetische Einheit dieses Mannichfaltigen. Deßhalb muß sich dann bei Kant doch der eigentlich objective Charakter des Denkens gegen die blos subjective Einheit der Vorstellungen geltend machen. Die Verstandesbegriffe bestehen in der Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit, welche der Verbindung der Vorstellungen in der Einbildungskraft gegeben wird; die Verstandesbegriffe sind Gesetze*), nach welchen die transscendentale Einheit der Apperception einen Zusammenhang aller Vorstellungen macht. Es sind Formen, welche die Verbindung der Vorstellungen im Bewußtseyn bestimmen. Es scheint mir von Bedeutung zu seyn, daß Kant die Kategorieen so wenig als die reinen Formen der Anschauung, wie später Fichte versucht hat, aus dem reinen Selbstbewußtseyn abgeleitet hat; denn sie sind für ihn Gesetze, nach welchen die Verbindung der Vorstellungen in der Einheit des Bewußtseyns sich selbst zu richten hat. Ihm genügt die bloße Einheit des Bewußtseyns zum Denken nicht, er verlangt bestimmte von ihm unabhängige Formen, durch welche sie in Beziehung auf das in der Form der Anschauung a priori enthaltene Mannichfaltige zu Stande kommt. Allerdings haben wir darin keine entschiedene Scheidung der Form des Denkens von der bloßen Einheit des Bewußtseyns, sie dient dieser, aber dennoch bestimmt sie dieselbe auch als Gesetz, und das Denken ist nicht blos eine Function der Einheit des Bewußtseyns in seinen mannichfaltigen Vorstellungen, sondern steht über dieser Einheit selbst, um an die Stelle dieser blos subjectiven Einheit die objective zu setzen. Sehr bestimmt tritt jedoch dieser Begriff des Denkens in der Deduction der Grundsätze des reinen Verstandes hervor, namentlich den Analogieen der Erfahrung. Kant unterscheidet die subjectiven Folge der Auffassung der Erscheinungen von der objectiven

*) Kritik der r. V. S. 645 (aus der ersten Ausgabe).

Folge derselben. In jener ist das Verhältniß von A und B unbestimmt; das eine kann vorher seyn, das andere nachher oder umgekehrt; die Verknüpfung des Mannichfaltigen ist ganz beliebig. Wenn also die Apprehension der Erscheinungen im Bewußtseyn nicht anders als in einer bestimmten Ordnung möglich ist, so setzt dieß ein objectives Verhältniß der Erscheinungen voraus, worauf eine auf die andere nach einer Regel folgt. Deßhalb ist Erfahrung, d. h. eine bestimmte Verknüpfung von Wahrnehmungen, nur unter Voraussetzung des Causalitätsverhältnisses in den Erscheinungen möglich. In gleicher Weise leitet Kant den Grundsatz der Wechselwirkung unter Substanzen ab. Diese sind zugleich, deren Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft würde eine jede dieser Wahrnehmungen nur als eine solche angeben, die im Subject da ist, wenn die andere nicht ist, nicht aber daß die Objecte zugleich seien. Die Vorstellung des Zugleichseyns der Objecte kann also ihren Grund nur haben in einem objectiven Verhältniß der Erscheinungen selbst, welches von ihrem subjectiven Verhältniß verschieden ist, und welches im Verstandesbegriffe von den wechselseitigen Folgen der Bestimmungen dieser außer einander zugleich existirenden Dinge enthalten ist. Die Gemeinschaft der Substanzen*) ist der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß der Coexistenz, und man schließt eigentlich aus dieser auf jene als ihre Bedingung zurück. Kant geht also hiebei von der Thatsache aus, daß die subjective Auffassung der Erscheinungen nicht anders als in einer bestimmten Ordnung möglich ist. Er untersucht nun die Art, wie das Verhältniß der Vorstellungen blos durch's Subject bestimmt ist, so ist sie eine beliebige, oder es folgt nur eine Vorstellung auf die andere. Jene Thatsache beweist also, daß in ihr ein anderer objectiver Factor in das Verhältniß der Vorstellungen eingreift, und dieser objective Factor ist der Verstandesbegriff, das nothwendige Denken, durch welches das blos

---

*) S. 217.

subjective Verhältniß der Vorstellungen bestimmt wird. Das Denken ist es, welches dem Verhältniß der Vorstellungen Objectivität gibt, indem es die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig macht, und sie einer Regel unterwirft. Ist nun dieses Denken eine bloße Verbindung der Vorstellungen in der Einheit des Bewußtseyns? Würde es mit der bloßen Form dieser Einheit für das Mannichfaltige der Vorstellungen zusammenfallen, dann müßte es, als blos subjectiv, an diesen Vorstellungen sein objectives Element haben, wie Kant sonst lehrt; hier aber ist das Denken das Princip der Objectivität dieses Verhältnisses der Vorstellungen im Subject. Es ist bemerkenswerth, daß dieser Begriff des Denkens gerade bei denjenigen Kategorieen hervortritt, welche unmittelbar eine synthetische Einheit des Mannichfaltigen als solchen, eine Verbindung desselben an ihm selbst ausdrücken; und warum geht Kant nicht auf die nothwendige Einheit des Mannichfaltigen der Vorstellungen im Bewußtseyn überhaupt zurück, um ihrer subjectiven Einheit diese als objecive gegenüberzustellen, sondern blos auf die Kategorieen? So macht sich bei Kant als nothwendige Consequenz seiner Voraussetzungen ein Begriff des Denkens geltend, der demjenigen durchaus entgegengesetzt ist, welcher an die Stelle der spinozischen objectiven Allgemeinheit nur eine subjective setzt.

Der Act der Verbindung der Vorstellungen in der Einheit des Bewußtseyns oder diese abstracte Form selbst ist für sich das ganze Denken, obwohl dieselbe in dem Mannichfaltigen der Anschauung (dem Act der Sonderung) seine wesentliche Ergänzung hat. Darauf beruht die Kantische Lehre von den Vernunftideen (der Dialektik), während die Lehre von den Kategorieen die Ergänzung des Denkens durch das Anschauen festhält. In der Dialektik tritt daher der einseitige Begriff des Denkens, als bloßen Actes der Verbindung, so daß seine Form wesentlich die Form der Allgemeinheit ist, somit der Spinozismus in der Kantischen Philosophie entschiedener hervor als in der Analytik; und diese steht dem wahren Begriff des vollständigen Denkens

näher als jene, welche ihren wesentlichen Charakter darin hat, ein Element desselben einseitig festzuhalten. Das bloße reine Denken, dessen Form die Form der Allgemeinheit ist, soll für sich das ganze Denken, Princip der Erkenntniß seyn, ohne Ergänzung durch die Anschauung. Die Vernunft macht Anspruch, durch bloße Begriffe Erkenntniß zu verschaffen. Diese Erkenntniß aus Principien ist etwas ganz anderes als Verstandeserkenntniß, die an sich selbst nicht auf bloßem Denken beruht. So nothwendig nun nach den Kantischen Voraussetzungen diese Isolirung des Denkens ist, so muß sich dagegen doch wieder der Begriff geltend machen, daß das Denken auf die Anschauung als seine Ergänzung hinweist, daß es nicht für sich, sondern nur in dieser Ergänzung Erkenntnisse zu Stande bringt; und die Dialektik beruht eben auf dem Widerspruche, daß das Denken als Form der Verbindung für sich vollständig als Denken ist, weil darin sein Begriff besteht, und daß es dann doch auf die Anschauung — das Element der Sonderung — als seine Ergänzung hinweist. Dieser Widerspruch wäre einfach gehoben worden, wenn Kant das, was er vom Denken ausgeschieden und der Anschauung zugetheilt hat, als inneres Element im Denken selbst erkannt hätte; dann hätten wir das ganze in sich vollständige reine Denken selbst, welches, weil es die apriorische Form der Anschauung in sich selbst enthält, an und für sich Princip der Erkenntniß wäre; und es wäre damit ein Hinausgehen des Denkens über die subjective Einheit der Vorstellungen im Bewußtseyn, ein im reinen Denken selbst erzeugter Begriff des An-sich, möglich und nothwendig, und obgleich dieser Begriff als Ausdruck des nothwendigen Denkens für sich genommen bloße Idee wäre, so könnten wir doch unmöglich die Realität, die Existenz dieser Idee nur in dem unmittelbaren Inhalt unsers Bewußtseyns suchen, wie Kant die Realität des Begriffs und der formalen Anschauung in der Empfindung sucht, weil sie nur Formen des Verhältnisses dieses Inhalts sind, sondern es müßte ein innerer Uebergang von der Idee zur Existenz möglich seyn.

Die Vernunftideen sind nothwendige Formen des Denkens, welche in den Schlußformen gegeben sind. Die Vernunft bestimmt im Schlusse die Erkenntniß eines Gegenstands durch den allgemeinen Begriff desselben. Die Verbindung von Vorstellungen z. B. in dem Satze: Cajus ist sterblich, welche ich blos durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen könnte, wird im Schlusse durch den allgemeinen Begriff des Cajus als Menschen, und dessen Inhalt bestimmt. So liegt der Ursprung der Vernunftidee im allgemeinen Begriff; die Allgemeinheit auf die Synthesis der Anschauungen angewendet, d. h. sofern der Gegenstand des Denkens durch dieselbe als Form des Denkens bestimmt wird, ist die Allheit oder Totalität der Bedingungen, das Unbedingte, und dieses ist der Vernunftbegriff. So tritt hier die Form der Allgemeinheit bestimmt als die eigentliche Form des Denkens hervor, während die Form des Denkens im Verstande, weil sie wesentlich bezogen ist auf das Mannichfaltige der Anschauung, doch immer wieder die Form der synthetischen Einheit ist. Deßhalb ist der Verstandesbegriff seiner Natur nach auf die Erfahrung, die Anschauung, beschränkt, während der Grundsatz der Vernunft diese Schranke zu überschreiten gebietet, und in ihr das Denken frei wird von der Anschauung und lediglich durch sich als Form der Allgemeinheit den Gegenstand zu bestimmen sucht.

Die Form der absoluten Allgemeinheit als den Gegenstand des Denkens bestimmend ist die Totalität; es entsteht damit der Begriff der absoluten Einheit der Dinge, wenn gleich als bloße Idee. Das ist Spinozismus. Kant hat damit nur den Ursprung dieses Begriffs der spinozischen Substanz zum Bewußtseyn gebracht, indem er auf die Form der Allgemeinheit als Form des Denkens reflectirend durch sie seinen Gegenstand bestimmt werden läßt.

Die verschiedenen Ideen, die psychologische, kosmologische und theologische Idee, stellen den Fortschritt dar, in welchem das Denken von der Form der Allgemeinheit, worin es, wie wir wissen, mit der Einheit des Bewußtseyns als solchen zusam-

menfällt, ausgehend den Gegenstand durch dieselbe bestimmt. In der psychologischen Idee haben wir dieses Denken (Ich denke) als solches ohne einen Gegenstand; in der kosmologischen Idee die Beziehung desselben auf den Gegenstand, die Reihe der Erscheinungen, welcher ihm jedoch unangemessen ist (daher die Antimonien der reinen Vernunft); in der theologischen Idee haben wir den Gegenstand des Denkens als schlechthin durch seine Form bestimmt (im Begriff Gottes). Wir haben also in diesen Ideen nicht eigentlich verschiedene Denkformen, welche verschiedenen Ideen zu Grunde liegen und welche Kant in den verschiedenen Schlußformen findet, sondern immer Eine Denkform, die Form der Allgemeinheit, welche von sich ausgehend den Gegenstand allmälig durch sich bestimmt.

Kant führt die *verschiedenen* Vernunftideen auf die kategorische, die hypothetische und disjunctive Schlußform zurück. Die kategorische Schlußform ist die Form der Verknüpfung eines Begriffs mit einem andern in der Form von Subject und Prädikat, welche durch ihr Verhältniß zu einem Dritten vermittelt ist. Die Schlußform drückt also offenbar eine *synthetische Einheit von Begriffen aus*. Freilich ist die Form des Schlußurtheils dieser Form nicht adäquat, weil dasselbe ein kategorisches Urtheil ist. Um den Begriff des Schlusses zu realisiren, dazu dienen nun eben die zwei weiteren Figuren des (kategorischen) Schlusses, wie dieß sehr leicht aus der dritten Figur zu erkennen ist, worin daraus, daß zwei Begriffe Merkmale eines dritten sind, über ihr Verhältniß selbst geurtheilt werden soll; denn damit entsteht diejenige Denkform, welche Begriffe nicht als Merkmale in einem Begriff als Subject, sondern unter sich verknüpft, so *daß die Denkform des Begriffs mit Merkmalen in diese synthetische Einheit aufgehoben wird*. Die nähere Betrachtung der Schlußfiguren ist für die Erkenntniß der Entwicklung des Denkens und seiner wahren Form von der größten Bedeutung. Dagegen ist der Begriff des hypothetischen und disjunctiven Schlusses gänzlich ohne Werth; denn der Zusammenhang zwischen Untersatz und Schlußsatz in

denselben ist nur eine Wiederholung des hypothetischen und disjunctiven Urtheils selbst, welches den Obersatz dieser Schlüsse ausmachen soll, und logisch genommen haben wir darin nichts, was von der Denkoperation im hypothetischen und disjunctiven verschieden wäre. Deßhalb müssen wir die Ableitung der Vernunftideen als eigenthümlicher Begriffe aus dem hypothetischen und disjunctiven Schlusse jedenfalls verwerfen. Allein die Kantische Ableitung der Ideen aus den Schlußformen beruht überhaupt auf einer Mißkennung ihres wahren Wesens; nicht aus der Schlußform selbst, der synthetischen Einheit, sondern aus der Form der Allgemeinheit des Begriffs im Obersatz leitet er sie ab. So ist es nicht die Denkoperation im Schließen selbst, welche bei Kant der psychologischen Idee des absoluten Subjekts, welches nicht mehr Prädikat ist, zu Grunde liegt, ganz abgesehen davon, daß damit keinenfalls der Begriff des absoluten denkenden Subjects gegeben ist. Ist es denn dem kategorischen Schlusse auch in der Form einer Kette von Schlüssen darum zu thun, ein Subject zu finden, das nicht mehr Prädikat ist? Vielmehr ist es nur um die Mittelbegriffe zu thun, durch welche die Verbindung des Subjects mit dem Prädikat zu Stande kommt. Auch der hypothetische Schluß, wenn wir einen solchen gelten lassen, geht keineswegs seiner Form nach darauf aus, eine absolute Bedingung zu finden, welche nicht bedingt ist, sondern den Zusammenhang der Bedingung mit dem Bedingten darzustellen. Der Begriff des absoluten Subjects, das nicht Prädikat ist, die absolute Bedingung der absoluten Gattung (deren Begriff sich aus dem disjunctiven Schluß ergeben soll, und die theologische Idee ist,) entsteht also nicht durch die Form dieser Schlüsse, sondern sie müssen ganz wo anders ihre Quelle haben. Diese Quelle ist, wie wir schon gezeigt haben, nur die Form der Allgemeinheit, welche mit der Einheit des Bewußtseyns zusammenfällt. Das Denken besteht in der Einheit des Bewußtseyns. Dieser Begriff der Analytik ist es, welcher die wesentliche Grundlage für die Ideenlehre bildet, und es wird in der psychologischen Idee geradezu von der reinen Apperception als dem Wesen

und der Grundlage alles Denkens ausgegangen. Das Ich ist nur das transscendentale Subject der Gedanken, aber nicht Object des Denkens, welches, als in der Anschauung gegeben, allein durch den Begriff der Substanz gedacht werden könnte, während ich von diesem Subject als solchem gar nicht wissen kann, ob es Substanz oder Accidenz ist. Das Denken selbst, als die reine Einheit des Bewußtseyns, in der völligen Abstraction von einem Object des Denkens in der Anschauung, kann mir nicht den Begriff dieser Einheit „als für sich existirend und als Substanz geben, und ich erkenne mich selbst nicht dadurch, daß ich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir der Anschauung meiner selbst als in Ansehung der Function des Denkens bestimmt bewußt bin." Das Denken, das reine Denken, d. i. die Einheit des Bewußtseyns denkt nichts, es ist nur die Forderung eines Gegenstands, der, in der Anschauung gegeben, gedacht werden kann. So bestimmt Kant in seiner Kritik der psychologischen Idee die Einheit des Bewußtseyns als das bloße leere gegenstandlose Denken, als die leere Form der Allgemeinheit, der Verbindung, welche ein Concretes, Mannichfaltiges verlangt, durch das sie erfüllt werden könne.

In der kosmologischen Idee bezieht sich dieses Denken auf die Erscheinungen; das Denken erhält darin seinen Gegenstand, aber die Antinomie der reinen Vernunft stellt die Unangemessenheit des Gegenstands für dieses Denken dar. Die absolute Einheit des Bewußtseyns, bezogen auf die Reihe der Erscheinungen, gibt den Begriff der Totalität derselben; aber indem wir die gegebene Reihe der Erscheinungen (in Raum und Zeit) durch den Begriff der Totalität, oder eigentlich durch die absolute Einheit des Bewußtseyns bestimmen, wird sie das einemal als begrenzt gesetzt, — so ist sie dem Begriff nicht angemessen, — das anderemal als unbegrenzt, so ist sie dem Begriff wieder nicht angemessen; „der Gegenstand paßt dem Begriff nicht an, ich mag ihn demselben bequemen, wie ich will." Nicht eigentlich die reine Vernunft oder das Denken selbst ist im Widerstreite mit sich;

sondern das Denken als die gegebene Reihe der Erscheinungen durch sich bestimmend kommt in Widerstreit mit sich, weil die gegebene Reihe, um als Totalität gedacht zu werden, ebensowohl als endlich, wie als unendlich gedacht werden muß. Der Grund des Widerstreits liegt also im Verhältniß beider; die Vernunft, um die Reihe der Erscheinungen sich angemessen zu machen, kommt immer von einer Bestimmung zur entgegengesetzten. Würden wir die Idee der Totalität für sich denken, ohne Beziehung zum Gegebenen, so wäre darin kein Widerspruch möglich. Statt nun gerade durch die Incongruenz der Idee und der Erscheinung dazu veranlaßt zu seyn, die Idee für sich zu betrachten als solche, worin über die Erscheinungen, d. h. die Vorstellungen im Bewußtseyn hinausgegangen wird, löst Kant vermöge seines vorausgesetzten Begriffs des Denkens die Idee in die bloße Form der Verknüpfung der Vorstellungen oder Erscheinungen in die Einheit des Bewußtseyns auf. Die Welt existirt gar nicht an sich; an ihre Stelle tritt das Bewußtseyn als Einheit seiner Vorstellungen. Dabei ist jedoch nicht zu verkennen, daß der Begriff der **Totalität** des **Mannichfaltigen** an sich von ganz anderer Art ist, als die Form der Allgemeinheit. Kant hat in seinem Begriff des Denkens keinen Act, wo er entspringen könnte. Dieser Begriff weist wieder auf die Form der Anschauung als Zusammenfassung des Mannichfaltigen in Raum und Zeit mit der Sonderung desselben in der Theilung der Materie in einfache Wesen zurück. Will man die Form der Zusammenfassung in Raum und Zeit, will man die Zerfällung der Materie in einfache Wesen auf die Form der Allgemeinheit zurückführen? Es macht sich also hier wieder ein ganz anderer Begriff des Denkens geltend. Aber Kant löst den Begriff der Totalität des Mannichfaltigen in die Allgemeinheit als subjective auf, indem die Reihe nur die Reihe der Vorstellungen ist, die in der Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt sind. Der Prozeß dieser Auflösung stellt sich namentlich in dem dritten kosmologischen Widerstreit zwischen Freiheit und Nothwendigkeit dar. Wir haben nun die Lösung dieses Widerstreits,

wie sie Kant giebt, zu betrachten. Sie besteht darin, daß die Nothwendigkeit, in welcher jede Ursache die Wirkung einer vorhergehenden Ursache ist, zur bloßen Form der Erscheinung, d. h. der Vorstellungen wird, die Freiheit aber dem Dinge an sich, das jenseits der Erscheinungen ist, zugetheilt wird. Wäre die Naturnothwendigkeit das Reale, so gäbe es keine Freiheit; es bleibt also nur übrig, die Freiheit zum einzigen Realen zu machen, und den Causalzusammenhang zum bloßen Verhältniß der Erscheinungen oder Vorstellungen herabzusetzen, welchem die Freiheit als intelligibles Substrat zu Grunde liegt. Erscheinungen *) als bloße Vorstellungen müssen selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinung sind; diese Gründe liegen in der Freiheit als intelligibler Ursache, welche über der Reihe der Erscheinungen steht. So will denn Kant Freiheit und Nothwendigkeit der Handlungen des Menschen mit einander vereinigen; seine Handlungen sind nothwendig, indem sie durch etwas in der Zeit Vorhergehendes bedingt sind, und wenn wir **) alle Erscheinungen der Willkür des Menschen bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten." Aber die Freiheit des Menschen mit ihrem Gesetz, dem intelligiblen Charakter, steht über der Zeit, in ihr ist kein Vorher und Nachher, sie ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint, sie ist in allen Handlungen des Menschen, bei allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, und „das Sinnenleben †) hat in Ansehung des intelligiblen Bewußtseyns seines Daseyns (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muß." Ist nun die Freiheit etwas anderes, als die Eine Substanz, welche in der Reihe der nothwendigen Handlungen sich

*) Kritik d. r. V. S. 419.
**) S. 428.
†) Kritik der prakt. S. 215.

selbst explicirt, und darin die Reihe ihrer Accidenzien hat? Denn so ist zwar jede einzelne Handlung als bedingt durch vorhergehende nothwendig; aber sie ist ist zugleich frei, sofern sie als Modification jener Substanz unmittelbar aus ihr entspringt, und sofern die Handlungen alle zusammen nur der Ausdruck der Einen Substanz der Freiheit sind, worin der Mensch über die Zeitreihe erhoben schlechthin durch sich ist, was er ist. Schon hierin liegt eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem spinozischen Begriff der Substanz, so sehr, daß wir den kantischen Begriff nur recht verstehen, wenn wir diese Analogie zu Hilfe nehmen. Ja sogar im Begriff des intelligiblen Charakters haben wir eine Analogie mit dem spinozischen Begriff des Attributs, welches ja auch bei Spinoza das Gesetz ist, nach welchem die Substanz als absolute Ursache handelt, um bestimmte Erscheinungen zu produciren. Einen indeterministischen Begriff der Freiheit, der sich mit dieser Parallele nicht vertragen würde, wird man Kant doch nicht zuschreiben wollen; denn dann müßte ja die Causalität der Vernunft erst entstehen, erst aus der bloßen Potenz in Actus übergehen, abgesehen davon, daß Kant sich ausdrücklich gegen den Indeterminismus erklärt *) wie er sich überhaupt keine Causalität, auch die der Freiheit nicht, ohne Gesetz denken kann **). Wir haben also dabei jedenfalls eine Uebertragung des spinozischen Begriffs der Substanz auf den Begriff der Freiheit im Verhältniß zur vorausgesetzten Nothwendigkeit der Handlungen, wobei wir natürlich nicht sagen wollen, daß diese mit Bewußtseyn geschehen sey. Auch Spinoza rettet die Freiheit dadurch, daß er über die Reihe der endlichen Dinge hinausgeht, er rettet sie in der absoluten Substanz, während in der Reihe der endlichen Dinge immer die strengste Nothwendigkeit herrscht. Wäre nur die Reihe der Dinge, nicht aber eine Substanz als ihre absolute Einheit, so gäbe es nach ihm keine Freiheit. Ganz dasselbe thut Kant, wenn er die Freiheit in das außerzeitliche Seyn des Menschen

---

*) Sämmtl. Werke. 6. Bd. S. 212.
**) 5. Bd. S. 26. 27.

versetzt, weil in der zeitlichen Reihe seiner Handlungen nur Nothwendigkeit herrsche; wir können auch nach Kant nicht das Bedingte zugleich als unbedingt und selbständig denken; das Bedingte ist blos bedingt, es ist also ein bloßer Modus, nicht aber Substanz; die Substantialität, das Durchsichselbstseyn, kann nicht dem Einzelnen, den Gliedern der Reihe, sondern nur der absoluten Einheit der Reihe zukommen. Aber freilich für Kant ist der Mensch diese Substanz, und die Reihe des Bedingten ist nur die Reihe seiner Handlungen. Dennoch verschwindet bei näherer Betrachtung auch dieser scheinbare Unterschied. Wenn die Reihe der Handlungen durchaus nothwendig ist, und wenn dieselbe als solche in den ganzen Naturzusammenhang hineinfällt, die Freiheit aber die Substanz ist, welche als absolute Einheit der Reihe der Handlungen als ihrer Folge zu Grunde liegt, so muß sie der ganzen Reihe der Erscheinungen, dem ganzen Naturzusammenhang als absolute Einheit zu Grunde liegen, welche alles als ihre Accidenzien in sich begreift. Die Freiheit ist nicht die Freiheit des einzelnen Menschen, sondern sie ist die allgemeine Substanz, gegenüber von welcher alles Einzelne zu ihrem Modus herabsinkt. So wird in der Uebertragung des spinozischen Begriffs der Substanz auf die Freiheit diese Substanz Subject im Menschen, an die Stelle der Freiheit tritt das absolute Ich. Dieß erhellt nun vollständig aus folgender Reflexion. Kant spricht sehr inconsequenter Weise von den nothwendigen Handlungen als realen Folgen der intelligiblen Freiheit; Erscheinungen, sagt er *), weil sie an sich keine Dinge sind, muß ein transscendentaler Gegenstand zu Grunde liegen, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt. Wir haben somit nun das absolute Ich als die Substanz als den Grund der Reihe seiner Vorstellungen, die absolute Substanz mit dem Attribut des Denkens, welche sich selbst in der Reihe der einzelnen Denkacte explicirt. So ist bei Kant die spinozische Substanz als Subject gesetzt, welches

---

*) Krit. d. r. V. S. 421.

damit ganz den Charakter dieser Substanz beibehält, denn die absolute Einheit des Bewußtseyns, welche der Reihe der Vorstellungen zu Grunde liegt, ist ja das Denken, und die Form des Denkens ist die Form der Allgemeinheit. In dieser Identification des Denkens in seiner Form, welche die der Allgemeinheit ist, mit der Einheit des Bewußtseyns (in seinen Vorstellungen) besteht der subjectiv gewendete Spinozismus der Kantischen Philosophie.

Haben wir in der psychologischen Idee das reine Denken (in dem Ich denke) ohne einen Gegenstand für dasselbe, in den kosmologischen Ideen die Beziehung des Denkens auf einen Gegenstand, die Erscheinungen, welcher demselben unangemessen bleibt, so tritt nun in der theologischen Idee das Denken mit der Form der Allgemeinheit als seinen Gegenstand schlechthin bestimmend auf. Nicht um die Beziehung des Denkens zum Gegebenen handelt es sich, worin, weil dieses dem Denken unangemessen ist, das Denken immer wieder dasselbe auf entgegengesetzte Weise zu fassen genöthigt ist, sondern wir haben das von dieser Beziehung völlig freie Denken, welches nun seinen Gegenstand lediglich durch sich selbst bestimmen und sich selbst angemessen machen kann. Dieser Gegenstand ist das „transscendentale Ideal." Um ein Ding vollständig zu erkennen, im Denken durchgängig zu bestimmen durch Bejahung dessen, was ihm zugehört, und Ausschließung dessen, was ihm nicht zugehört, muß ich den Inbegriff aller möglichen Prädikate haben. Das Denken als solches setzt diesen Inbegriff, welcher alles in sich befaßt, voraus; nur als Besonderung und Einschränkung dieses All der Realität werden die einzelnen Dinge gedacht, im Denken vollständig bestimmt, so daß alle Mannichfaltigkeit der Dinge nur eine ebenso vielfältige Art ist, den Begriff der höchsten Realität, die ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. „Sofern wir also ein Ding denken, welches als dieser Inbegriff den besondern Dingen zu Grunde liegt, so ist das Reale schlechthin der Form des Denkens gemäß.

Das nothwendige Denken bestimmt auf diese Weise seinen Gegenstand schlechthin durch sich selbst, und wie das Ich die subjective Voraussetzung des Denkens, eigentlich aber das reine Denken selbst ist, so ist dieser Inbegriff die objective Voraussetzung des Denkens, eigentlich aber das reine Denken selbst als objectives Princip.

Schon die Ableitung dieses Begriffs aus dem disjunctiven Schluß, d. h. aus dem Obersatze desselben, welcher die höchste Gattung ausdrückt, die sich zu Allem, was ist, als ihren Besonderheiten verhält, zeigt deutlich, daß wir darin das Absolut-allgemeine haben; die Mannichfaltigkeit der Dinge ist ja nur eine vielfältige Einschränkung dieser höchsten Realität. Zwar soll dieselbe doch nicht eigentlich als Einschränkung, als Theilung des Absoluten angesehen werden, sondern seine vollständige Folge seyn. Damit ist jedoch in der Sache selbst nichts geändert. Wir haben also nun den spinozischen Begriff von Gott. Kant hat nur die Form des Denkens, welche demselben zu Grunde liegt, als solche zum Bewußtseyn gebracht, und diesen Begriff aus der nothwendigen Form des Denkens abgeleitet. Zwar soll die Idee als Begriff des durchgängig bestimmten Dings (welches der Inbegriff aller Prädikate, und zwar aller positiven Prädikate ist, weil die negativen diese voraussetzen) der Begriff von einem Individuum (ens omnimode determinatum) seyn. Aber gerade weil es der Inbegriff aller Realitäten, die höchste Gattung ist, ist es als Subject dieser Realitäten die ununterschiedene Einheit derselben, und damit das absolut Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum), und dieses wird damit zur absoluten Substanz erhoben. Für Kant ist dieser Begriff, als Product des nothwendigen Denkens eine bloße Idee. Die Vernunft bedarf zu ihrer Absicht, sich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, (d. h. die Dinge zu denken), nicht der Existenz eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben vorauszusetzen, *) und das höchste Wesen, welches Alles als be-

*) S. 447.

dingt unter sich befaßt, bedeutet nicht *) das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenstands zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen. Das logisch Allgemeine mit dem Besondern und Einzelnen, das in ihm zusammengefaßt ist, ist nicht das Reale, sondern ist ein bloßes logisches Verhältniß von Begriffen. Es ist nicht ein Begriff vom Object, sondern von der durchgängigen Einheit der Begriffe, sofern dieselbe dem Verstand zur Regel dient **). Diese Vernunfteinheit der mannichfaltigen Verstandserkenntniß ist ein logisches Princip, und geht auf die höchste Gattung, welche alle Mannichfaltigkeit als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt, so daß damit zugleich die fortschreitende Unterscheidung und Besonderung derselben gesetzt ist, zu der die Einheit jedoch eben nur in der höchsten Gattung gesetzt ist. Der Begriff Gottes fällt also ganz mit diesem Begriff der höchsten Gattung zusammen, und wir haben dabei nur ein Verhältniß des höchsten Begriffs zu den niedern Begriffen, nicht aber eines Dinges zu den Dingen. Die Vernunft kann zwar diese systematische Einheit nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt, der das Objective als dieser Einheit gemäß voraussetzt, aber wir sehen alle Verknüpfung in der Sinnenwelt nur so an, als ob sie in einem solchen Vernunftwesen ihren Grund hätte, ohne dieses selbst als wirklich anzunehmen. Wir stellen eigentlich in diesem Wesen nur uns selbst, die absolute Einheit des Bewußtseyns in seinen Vorstellungen vor, welche an die Stelle der realen Einheit der Dinge tritt †). Denn wir können mit der Idee nicht über die Erscheinungen hinausgehen, als ob sie ein Begriff des Ansich wäre, welches den objectiven Grund der Erscheinungen bildet, sondern sie ist nur die höchste formale Einheit für die Erscheinungen, d. h. der Vorstellungen, sie ist somit nichts weiter, als absolute Einheit des Bewußtseyns selbst; der absolute Begriff ist nicht das objective Princip der Dinge, sondern nur das subjective Princip der Verbindung der Vorstellungen in uns.

*) S. 447. **) S. 493. †) S. 450.

So wird die logische Allgemeinheit zur blos subjectiven Form der Zusammenfassung der Vorstellungen; die spinozische Substanz verschwindet in das Ich. Das Denken bewegt sich durchaus in dieser Form, aber es wird immer auch der wahre Gehalt dieser Form erkannt, sie ist nicht die Form der Einheit der Dinge, in welcher wir über das Verhältniß der Vorstellungen in unserem Bewußtseyn hinausgehen, sondern sie ist lediglich die Form für dieses Verhältniß. Die kantische Kritik der Beweise vom Daseyn Gottes geht lediglich auf den — so dürfen wir ihn bezeichnen — logischen Begriff von Gott, so wie Kant diesen selbst aus dem nothwendigen Denken construirt. Dieser Begriff Gottes als des Allgemeinen — der pantheistische Begriff — ist nicht der Begriff eines realen Wesens, sondern drückt nur ein Verhältniß der niedern Begriffe zu einem höchsten Begriff, ja er drückt nur das Verhältniß der Vorstellungen zur Einheit unsers Bewußtseyns aus.

Kant hätte uns consequenterweise sagen sollen, daß dieser Begriff des Allgemeinen, der höchsten Gattung, auch indem wir einen correspondirenden Gegenstand denken, gar nicht der Begriff Gottes sey, daß der Begriff Gottes auf ganz anderem Wege gebildet werden müsse. Dennoch aber hält er diesen Begriff als den eigentlichen Begriff von Gott fest. „Wenngleich, sagt er *) die Vernunft nicht zulänglich ist, zum Daseyn eines obersten Wesens zu gelangen, so hat sie doch den großen Nutzen, die Erkenntniß desselben, im Fall sie anders woher geschafft werden könnte, zu berichtigen, und von Allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider seyn möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen." Da nicht abzusehen ist, wie im Begriff Gottes als der höchsten Gattung sein Daseyn außer der Welt enthalten seyn solle, wenngleich Kant dieß meint, so ist der blos logische pantheistische (d. h. spinozische) Begriff von Gott für Kant der wahre Begriff; wir sind nur nicht im Stande, seine objective Realität darzuthun,

---

*) S. 489.

wir können sie aber auch nicht widerlegen, — ungeachtet er, weil ihm dieses allgemeine Ding, dieser objective Gedanke zum blos subjectiven Denken, zur bloßen Einheit des Bewußtseyns in seinen Vorstellungen wird, offenbar nicht blos die Realität dieses Begriffs von Gott problematisch läßt, sondern diesen logischen Begriff von Gott als solchen beseitigt, und consequenterweise sagen müßte, daß dieser Begriff gar kein Begriff von Gott sey. Der Begriff von Gott ist nur der Begriff einer realen Einheit, eines Princips der Wesen; aber das Allgemeine ist nur die Einheit der Vorstellungen im Bewußtseyn; der Begriff von Gott muß also auf ganz andere Weise gebildet werden, als unter Voraussetzung der Form der Allgemeinheit des Denkens; dieses Denken geht nicht über die Vorstellungen hinaus. Es muß eine andere Form des Denkens gefunden werden, wenn von ihm aus, vom reinen Denken aus — in der Metaphysik — der Begriff Gottes als der realen Einheit der Wesen gebildet werden soll, und dieser muß nothwendig ein anderer Begriff seyn, als der blos logische oder pantheistische. Das ist die Consequenz, die für uns in dem Resultate der Kantischen Kritik liegt.

Indem Kant das Denken, das in der Form der Allgemeinheit besteht, als bloße Function der Einheit des Bewußtseyns in den Vorstellungen erkennt, und damit eigentlich dasselbe als Denken negirt, weist er damit auf die wahre Form des Denkens hin, für welche nicht das Allgemeine, sondern nur das Individuelle das eigentlich Existirende seyn kann. Allein er hält die Form des Denkens, welche er doch als Form des Denkens in der That aufhebt, als die wahre fest; kein Wunder, daß seine Nachfolger derselben wieder Objectivität beilegten, und der Spinozismus, zu dessen gründlicher Beseitigung Kant den Anfang gemacht hatte, wieder zur vollen Herrschaft kam. Aber unmöglich kann damit die letzte Consequenz der Kantischen Philosophie ausgesprochen seyn, vielmehr kann dieselbe nur darin bestehen, daß wir die Negation der Form der Allgemeinheit als der Form des Denkens unzweideutig vollziehen und die wahre Form des Denkens, für welche das Existirende nur das Indivi-

duelle seyn kann, an ihre Stelle setzen. Für uns ist durch die kantische Kritik der Beweise vom Daseyn Gottes der logische Begriff Gottes, wonach er nur das allgemeine Ding ist, aufgehoben; angesichts der Kritik der reinen Vernunft kann von diesem Begriff keine Rede mehr seyn. Kant selbst aber hat bereits, ungeachtet für ihn der logische Begriff der wahre, wenn auch nicht der reale Begriff ist, in der Kritik der practischen Vernunft einen ganz andern Begriff, den ethischen, an dessen Stelle gesetzt. Wie nun die Kritik der practischen Vernunft zu der in der Kritik der reinen Vernunft vollzogenen Negation des logischen Begriffs die Position des ethischen gegeben hat, wollen wir in einem zweiten Artikel betrachten.

Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus;

mit Bezug auf „Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke" II, 1. Stuttgart u. Augsburg 1856.

Von **J. H. Fichte.**

Erster Artikel.

Bekanntlich wirft man der gegenwärtigen philosophischen Litteratur nicht ohne Bitterkeit vor, daß sie, bei allem Reichthum an neuen Werken, doch desto ärmer sey in Betreff des Gedankenwerthes und der Originalität ihrer Forschungen. Ja theils höhnend theils bedauernd hat man schon ausgesprochen, daß es überhaupt vorüber zu seyn scheine mit der philosophischen Productionskraft des Zeitalters *), während Andere gerade darin einen Vorzug desselben erblicken, daß die Philosophie nunmehr

*) Auch Schelling in dem oben genannten Werke (S. 589) behauptet, „daß die deutsche Philosophie in der letzten Zeit mit unseliger Unproductivität geschlagen worden sey." Nach dem ganzen dortigen Zusammenhange und nach seinen sonst bekannten Aeußerungen datirt er jedoch diese „letzte Zeit" seit dem Hervortreten des Hegel'schen Systems, welches er in genugsam deutlichen Anspielungen als die Verseichtigung des seinigen bezeichnet. Der innere Grund dieser und ähnlicher Urtheile über seine philosophischen Zeitgenossen wird im Folgenden näher erhellen.

auf ihre Vergangenheit zurückgehe und ihre früheren Standpunkte historisch-kritisch recapitulire. Wenn wir jene Thatsache der geringen Fruchtbarkeit an eigentlichen Originalwerken, wie billig, anerkennen, — was in Wahrheit jedoch zu keiner Zeit sich anders verhielt, denn Werke von epochemachendem Werthe können und sollen nur seltene Ausnahmen seyn: — so müssen wir dennoch das darauf gegründete allgemeine Urtheil geradezu ungerecht nennen und entmuthigend für die Bestrebungen der Denker der Gegenwart. Es ist nicht wahr, daß es dieser Gegenwart an neuen und durchaus eigenthümlichen speculativen Richtungen fehle; und es wird sogar zur Pflicht, den dreisten Versicherungen Unkundiger gegenüber dies laut und entschieden auszusprechen. Die Hoffnung der Feinde der Philosophie, daß mit dem Sturze des Hegel'schen Systems alle Speculation dahin sey, daß der Empirismus im unbestrittenen Alleinbesitze der Wissenschaft bleibe, wird sich bald als ein voreiliges Triumphgeschrei erweisen; und wie kurzsichtig ist es überhaupt, in dem Absterben der alten philosophischen Autoritäten einen Untergang der Philosophie selber zu sehen, welche im Gegentheil jetzt unter ganz andern methodologischen Bedingungen und Bildungsansätzen zu einem neuen Aufschwunge sich rüstet.

Es wird wohlgethan seyn, auch für die folgenden Verhandlungen, einige Andeutungen darüber zu geben, wie wesentlich seit Hegel der philosophische Stand der Dinge sich verändert hat. Zuvörderst ist durch eine besonnenere Erkenntnißtheorie das Verhältniß zwischen Speculation und Erfahrung, überhaupt zwischen den Gebieten des Apriori und Aposteriori, ein völlig anderes und klareres geworden: das voreilige aprioristische Deduciren der alten Systeme in Gebieten, wo allein die sorgsam durchforschte Erfahrung das Material der Untersuchung darbieten kann, wird ebenso von der Philosophie für ein abenteuerliches Beginnen erklärt, als nur die Gegner der Speculation ihrerseits es zu thun vermögen; und wenn Gruppe in seiner neuesten Protestation gegen die Philosophie *) dies als das wirk-

*) „Gruppe Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland". Berlin 1855.

samste Argument gegen die alten Systeme geltend macht und wiederholentlich das Baconische Princip der Induction und eine Reform der Logik uns empfiehlt: so hätte der scharfsinnige Mann erfahren können, wenn es ihm gefallen hätte, in einigen Lehrwerken der neuesten Zeit sich umzuthun, daß die Philosophie der Gegenwart dies recht gut weiß und nach der gleichen Seite hin längst geltend gemacht hat, ohne in seine Verzweiflung an der Speculation im Geringsten einzustimmen *).

Aber auch was die eigentlich metaphysischen Principien betrifft und die Ansätze zu neuen Systemen, die das Recht einer Zukunft beanspruchen dürfen, so ist selbst darin die Zeit nicht so unproductiv, als man sie auszugeben sucht. Die Bahnen und Ausläufe, welche von dem Herbart'schen Systeme aus begonnen haben, sind noch weit von ihrem letzten Ziele entfernt. Andererseits wird man kaum zu leugnen wagen, daß das Princip des „concreten Theismus," zu welchem eine Reihe selbstständiger Denker sich bekennt, gerade von Hegel aus ein völlig neues und wissenschaftlich berechtigtes sey; noch weniger wird man behaupten wollen, daß es eine wissenschaftliche Widerlegung erfahren oder bisher überschritten worden sey.

Aber auch die von verschiedenen Seiten eingeleiteten psychologischen Untersuchungen enthalten ein ganz neues Bildungselement für die Philosophie, indem eine eindringendere Untersuchung über das Wesen des menschlichen Geistes so viel Aufschlüsse verspricht für die Lösung der tiefsten Probleme der Speculation, daß eine allgemeine Rückwirkung auf die metaphysische Weltansicht dabei nicht ausbleiben kann. Und selbst dem Hindrängen der Zeit auf Empirie und Sinnenerfahrung wollen wir eine gewisse Neuheit und Berechtigung nicht absprechen; ist es doch der dunkle Drang nach anschaulicher Wirklichkeit der Begriffe, die Abneigung gegen alle unklaren Transscendenzen und Begriffshypostasen, welche bis auf Kant hin und auch seit Kant

*) Referent darf, statt alles Weitern, nur an dasjenige erinnern, was er bei der Besprechung von Prantl's „neuem Anthropologismus" in dieser Zeitschrift (XXIII. S. 143. ff.) bereits nachgewiesen hat.

nicht selten das eigentlich Hemmende und Irreleitende für die Philosophie geworden sind.

Was dagegen der philosophischen Gegenwart entschieden abgeht, ist die Herrschaft eines einzelnen Systems. Wir müssen darin jedoch aus Gründen, welche wir noch kürzlich ausführlich motivirten *), einen entschiedenen Vorzug und ein neues charakteristisches Zeichen erblicken, daß die Philosophie in ein reiferes Bildungsstadium eingetreten sey. Indeß hat sich die Strömung der allgemeinen Aufmerksamkeit allerdings von ihr abgewandt. Die Philosophie gehört nicht mehr zu den Tagesinteressen der Gebildeten. Sicherlich verliert sie selber dadurch Nichts, weder an ihrem Werthe, noch an innerer Zeugungskraft, wenn die Anlage dazu sonst vorhanden; wohl aber büßt die allgemeine Bildung bei jenem Ignoriren ein wichtiges, durch Nichts zu ersetzendes Ferment geistiger Läuterung und Erhebung ein. Man höre daher auf, die Philosophie dessen zu beschuldigen, woran lediglich die kaltsinnige Gleichgültigkeit der tonangebenden Führer der Zeit die Schuld trägt.

Aber auch an neuen und wichtigen philosophischen Einzelwerken bietet die Gegenwart einen größern Ueberfluß, als man zu seiner Bildung zu verwenden sich bereit oder befähigt zeigt. Wir haben auch in der letzten Zeit mehr als ein Werk von entschiedener Bedeutung erhalten, ohne finden zu können, daß ihm die angemessene Beachtung zu Theil geworden sey. In einen Sumpf, wie Göthe sagt, macht auch der stärkste Wurf noch keine Ringe! Hier bezeichnen wir nur zwei solcher Werke: H. Weiße's philosophische Dogmatik (Leipzig 1855) und die oben angeführten Schelling'schen Vorlesungen. Hat man jenem Werke, welches nicht bloß theologischen Inhalts ist, sondern die wissenschaftliche Begründung einer tiefsinnigen und reich durchbildeten philosophischen Weltansicht enthält, die verdiente allgemeine Beachtung zugewendet? Wir haben uns bis jetzt vergebens darnach umgesehen. Was das zweite Werk betrifft,

*) „Ueber Herbarts psychologisches Princip und seine allgemeine Bedeutung für die Seelenlehre," in dieser Zeitschrift XXVII. S. 260. f.

welches. — die Wahrheit der Resultate ganz unentschieden gelassen — an Originalität, Tiefe und Gedankenreichthum den frühern Schriften Schellings würdig zur Seite steht, ja nach unserem Urtheil an innerer Reife und sorgfältiger Durchbildung des Einzelnen sie überragt, — wird die Gegenwart seinen reichen Inhalt als Anregung benutzen, um eine Fülle von wichtigen anthropologischen, culturgeschichtlichen, mythologischen Fragen, von den eigentlich philosophischen Problemen ganz abgesehen, unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten? Wir wünschen es, aber wir erwarten es nicht. Denn die gegenwärtigen Fachuntersuchungen zersplittern sich dergestalt principienlos in's Einzelne, daß die nothwendige innere Wechselbeziehung, welche sie alle im Zusammenhange einer stets anzustrebenden Gesammtwissenschaft finden müssen, völlig und bis auf die letzte Spur vergessen ist. Je unentbehrlicher, bei der unübersehbaren Fülle heterogenster Einzelheiten, als vereinigendes wie gemeinsam orientirendes Band die feste Grundlage irgend einer philosophischen Weltansicht jetzt werden müßte, wie eine solche zu ihrer Zeit die Kantische, später die Schelling'sche Philosophie allerdings darbot, — und gewiß nicht zum bleibenden Nachtheil der positiven Wissenschaften: — mit desto größerer Scheu wendet man sich jetzt von allen allgemeinern Principienfragen hinweg, weil man glaubt, damit sogleich die feste Handhabe der „Erfahrung" zu verlieren; als ob man in jenem Chaos vereinzelter Notizen wirkliche Erfahrungen vor sich hätte! Denn schon um die Natur richtig zu fragen, bedarf es der Einsicht eines größeren Naturzusammenhangs.

Wie durchaus entgegengesetzt die Denkweise zu Anfang dieses Jahrhunderts war, davon legt unter Anderem auch der so eben erschienene philosophische Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling ein sehr beredtes Zeugniß ab. (Da Ref. sich nur als Herausgeber zu demselben verhält, so glaubt er ohne Anstand hier ihn erwähnen zu dürfen.) Damals war die Philosophie fast ausschließlich der Mittelpunkt der wissenschaftlichen Interessen; die Kämpfe der Systeme galten als allgemeine litterarische Er-

eignisse, denen die umfassendste Publicität zur Seite ging. Seitdem hat, man sage was man wolle, die deutsche Speculation keine Rückschritte gemacht, sondern Fortschritte: das Vertrauen, welches sie damals erregte, — jetzt kann sie es verdienen. Die falschen Wagnisse jenes neuen Anlaufs sind gebüßt; das Verhältniß zwischen dem Apriorischen und der Erfahrung ist wissenschaftlich festgestellt, und die Maßlosigkeit eines aprioristischen Construirens hat dadurch ihr Correctiv erhalten. Wenn damals sonach die Philosophie einen Einfluß besaß, den sie erst zu verdienen hatte, so fordert sie jetzt mit Recht nur den kleinen Theil desselben, der ihr innerlich gebührt; und es ist lediglich der Zusammenfluß äußerer Umstände, kein selbstverschuldetes Gebrechen, wenn sie ihn nicht findet.

Bei dieser Lage der Dinge, an deren wahre Beschaffenheit man unaufhörlich erinnern muß, ist es nun die erste Pflicht der philosophischen Kritik, jeder Zersplitterung im eigenen Gebiete fest entgegenzutreten, und das wirklich Gewonnene deutlich zu bezeichnen.

Wir dürfen in der jetzt herrschenden philosophischen Durchschnittsbildung den eigentlichen Pantheismus als durchbrochen, widerlegt und beseitigt erachten. Was in ihm bisher von negativen Tendenzen sich vereinigte, — ein Gelüsten, das in jeder wissenschaftlichen Epoche sich regt und dann immer an eine herrschende philosophische Weltansicht sich anlehnt, — es hat jetzt einen andern Sammelpunkt erhalten in den wissenschaftlich allerdings ungleich geringfügigern Bestrebungen des Sensualismus und Materialismus. Diese jedoch befinden sich wohl unbestritten trotz der großen literarischen Breite, welche sie sich zu geben wissen, außerhalb der eigentlichen philosophischen Bewegung. Dagegen in den wahrhaft speculativen Systemen, mit einziger Ausnahme von Schopenhauer, — den man am Gerechtesten wohl als eine Privatoriginalität von seltener Gedankenkraft und Energie zu bezeichnen hätte, aber ohne alle Möglichkeit, auf die Entwicklung der Philosophie dauernden Einfluß zu gewinnen, — in ihnen ist die Richtung auf den Theismus die entschieden herr-

schende geworden. Unter diesem Begriffe verstehen wir nämlich den ganz allgemeinen Gedanken, daß das absolute Weltprincip, wie verschieden man auch über die Grenzen einer objectiven Erkennbarkeit desselben denken möge, dennoch in keinem Falle als blind bewußtlose Macht, sey es unter der Kategorie einer allgemeinen Substanz, sey es einer abstracten, unpersönlichen Vernunft, sondern nur als an und für sich seyendes Wesen gedacht werden könne, für dessen Grundeigenschaft dem menschlichen Denken keine andere Analogie, kein anderer Ausdruck zu Gebote steht, als der des absoluten Selbstbewußtseyns. Der fernere, eben so allgemeine Gedanke schließt sich an, oder genauer gesprochen, von ihm aus hat man sich mit Nothwendigkeit zu jenem ersten, zum Begriffe des absoluten Geistes zu erheben: — daß die Universalthatsache des Weltzusammenhanges ebenso wenig eine Entstehung durch Zufall und blindes Ungefähr zuläßt, wie sie dem Gedanken an eine absolute, nicht anders seyn könnende Nothwendigkeit Raum gibt. Vielmehr ist der dritte, mittlere Begriff einer innern Zweckmäßigkeit der einzig zutreffende und der Weltbeschaffenheit entsprechende, indem er eines Theils die Möglichkeit eines anders bedingten Weltzusammenhanges in sich schließt, anderer Seits aber es ausspricht, daß die factisch gegebene Anordnung eine höchst vollkommene, nach den Ideen des Guten und der Schönheit entworfene sey. Dies Resultat einer empirischen Weltbetrachtung, welches sich durch Erforschung des Einzelnen in allen Richtungen der Natur unendlich bereichern und zu einem immer höhern Grade von Evidenz steigern läßt, nöthigt nun das metaphysische Denken mit gleicher und ebenso innerlich zu steigernder Evidenz zum Begriffe eines absolut zwecksetzenden Urgrundes aufzusteigen, für dessen an der Welt bewährte Eigenschaften der menschlichen Sprache abermals keine andern Bezeichnungen sich darbieten, als die eines vollkommenen Denkens und eines Willens des Guten.

Mit Absicht haben wir die theistische Grundansicht soeben nur in ihrem allgemeinsten Charakter, nicht in ihren nähern Bestimmungen und Unterschieden gefaßt, die allerdings hier noch

übrig bleiben. Von dieser dürfen wir behaupten, daß in ihr, als dem Gemeinsamen und Einigenden, ebenso die Herbart'sche Philosophie und die Reste von Jacobi's gefühlsgläubigem Theismus und der Fries'schen Schule einerseits, wie der eigentlich christliche Theismus eines Franz Baader oder A. Günther, welche von hier aus zur philosophischen Construction eines eigentlichen Creationsbegriffes vorschreiten zu können glauben, gemeinschaftlich befaßt sind. Weit mehr jedoch können wir in jenen Ausgangspunkten eine feste und unverlierbare Grundlage bezeichnen, auf welcher die besonnene Forschung mit Sicherheit fortbauen kann; denn jene Begriffe tragen nicht den Charakter einer willkürlichen oder erzwungenen Hypothese, vielmehr bewähren sie sich als dasjenige, was einer in leeren Abstractionen und ephemeren Hypothesen verstrickten Speculation gegenüber immer wieder auf den Boden concreter Erforschung der Weltthatsachen zurückleiten muß.

Nun aber halten wir es an der Zeit bei diesem allerdings wichtigen und entscheidenden Punkte nicht auszuruhen. Es thut Noth, daß mit vollkommener Schärfe des philosophischen Bewußtseyns hier ein höheres Ziel hervortrete: es ist, was uns vorläufig als ethischen Theismus zu bezeichnen erlaubt sey, in welchem wir allein erst die volle Ausführung jenes großen Princips und den entscheidenden Sieg desselben erblicken können. Diesen Gegenstand aber auf das Bestimmteste in Anregung zu bringen, dazu finden wir Veranlassung in der soeben hervorgetretenen letzten Gestalt der Schelling'schen Lehre. Ohne Zweifel überragt sie die alten, durch sein eigenes früheres System in den Gang gebrachten pantheistischen Vorstellungen durchaus; ja sie degradirt die „gegenwärtige Welt" so entschieden und wirft sie so weit aus dem göttlichen Wesen hinaus, daß jeder Rückschritt in den Pantheismus von ihr aus für immer abgeschnitten erscheint. Dennoch ist dieser Theismus Schellings — wir wissen dafür keinen bezeichnenderen Ausdruck — von lediglich kosmologischem Charakter. Auch in dieser höchsten Gestalt seines Systems ist ihm Gott, ja die Gottheit, welche

sich in Christus offenbart, immer nur kosmisches, nicht ethisches Princip, eine in theogonische Processe verwickelte Naturmacht. Werde Gott auch bezeichnet als „Herr" des Seyns, als „außerhalb aller Potenzen stehende freie Macht": die höhern, eigentlich ethischen Eigenschaften, mit denen Gott am Menschen und durch den Menschen sich offenbart, und worin erst der wahre, in letzter Instanz entscheidende Standpunkt zur Lösung des Weltproblems gewonnen ist, bleiben selbst in Schellings neuester Ansicht unerwähnt, oder was nicht selten sogar auf abstoßende Weise fühlbar wird, sie werden in jene kosmischen Begriffe umgedeutet. Schellings Philosophie läßt sich, im prägnantesten Sinne, als alttestamentliche bezeichnen; die große Grundevidenz der christlichen Weltanschauung, daß Gott zur endlichen Welt und zum Menschen in ihr sich als „**Vater**" verhalte im ethisch tiefsten Sinne, daß er nicht um sein selbstwillen (in Folge irgend eines „theogonischen Processes") in sie eingeht, sondern um des Geschöpfes und des Menschen willen; diese große, seit dem Christenthume dem menschlichen Gemüthe in seiner eigenen Tiefe offenbar gewordene Wahrheit ist in jenem Systeme nicht zu ihrem speculativen Rechte gekommen. Deßhalb ist es Schelling unsers Erachtens auch in seiner neuesten Darstellung nicht gelungen, selbst da, wo jene Wahrheit sich ihm am Gebieterischsten aufdrängte, bei der Frage über das Vermittelnde der gegengöttlichen Potenz im Menschen (unstreitig sonst einem der tiefsten und fruchtbarsten Blicke der neuern Schelling'schen Lehre) das letzte oder richtig entscheidende Wort zu sagen.

Handelte es sich nun um ein bloß kritisches Interesse, so würden wir fürwahr nicht nöthig finden auf diesen Mangel der Schelling'schen Ansicht hinzuweisen; denn es ist nicht gerade die Voraussetzung vorhanden, daß Schelling mit diesem Theile seiner Theologumena einen bedeutenden Anhang sich gewinnen werde. Im Gegentheil könnte es weit nöthiger erscheinen, umgekehrt auf das großartig Anregende und die originalen Gesichtspunkte hinzuweisen, welche Schellings Untersuchungen auch dies Mal bieten. Die Gründe unserer gegenwärtigen Polemik sind anderer,

und zwar doppelter Art. Zuerst und vor allen Dingen würde man sehr oberflächlich urtheilen, wenn man jenen principiellen Mangel bei Schelling für einen zufälligen oder äußerlich leicht zu ersetzenden halten wollte. Er hängt auf das Innigste mit seinem ganzen methodologischen Principe zusammen, ja ist das nothwendige Ergebniß desselben. Dies aber aufzudecken, hierüber eine heilsame Klarheit zu verbreiten, scheint uns eine allgemeine Nothwendigkeit. So lange nicht von Neuem gründlich erwogen wird, daß es der Philosophie, als einem Erzeugniß menschlichen, nicht aber absoluten Erkennens, ewig unmöglich bleibe, „transscendent" zu werden, wie Kant sagt, d. h. vom theocentrischen Augpunkte die endliche Welt „abzuleiten" aus dem absoluten Princip, werde diese Ableitung nun unter dem Bilde eines Nacheinanderhervortretens göttlicher Potenzen, oder einer dialektischen Selbstbewegung der absoluten Idee, oder wie sonst immer dargestellt; so lange man nicht ernstlich beherzigt und niemals aus den Augen läßt, daß wir nur kosmo- oder anthroprocentrisch, vom Augpunkte der Welt aus, das ewige Wesen erforschen können, daß aber in diesem Betracht, gleichfalls nach Kants Belehrung, im apriorischen Inhalte des menschlichen Geistes wirklich alle Anknüpfungspunkte für ein von der Welt und vom Menschen aus, durch Rückschluß zu gewinnendes Gotteserkennen zu finden sind *): — so lange werden dergleichen innerlichst naturalistische Gottesauffassungen unvermeidlich bleiben; denn es ist auf dem vermeintlich theocentrischen Standpunkte

*) Um hierüber nicht mißverstanden zu werden, überhaupt um das schon mehr als einmal hinreichend Ausgeführte nicht wiederholen zu müssen, verweisen wir auf den, in der zweiten Auflage von „Idee der Persönlichkeit" (Leipzig 1855) abgedruckten Einleitungsaufsatz („über Metaphysik und Erkenntnißlehre" S. 11—36), welchen wir unsere Leser zu durchdenken und auch bei den nachfolgenden Erörterungen zu Grunde zu legen bitten. Wir erwähnen daselbst billigend des möglichen Sinnes, welchen Schelling seinem Uebergange von der „negativen Philosophie" in die „positive" gegeben habe. Wir müssen jetzt, nach näherer Kenntnißnahme seiner „negativen Philosophie" den wesentlichen Theil unserer Beistimmung zurücknehmen, indem wir damals noch nicht wußten, welche Ausdehnung er dem Begriffe negativer Philosophie geben werde.

nicht zu umgehen, den Weltproceß, dessen Potenzen und Stufen erkennbar genug uns vor Augen liegen, in Gottes eigenes Wesen zurückzuschieben. Jener ist es nämlich und die Stufenfolge der kosmischen und geologischen Weltentwicklung, welche allein für Schelling, freilich ohne daß er es ausdrücklich sagt oder bekennt, die factische Unterlage für seine Lehre von den göttlichen Potenzen werden kann. Eine solche Vertauschung war für ihn ohne handgreiflichen Widerspruch möglich, so lange er (pantheistisch) Weltentwicklung und Selbstentwicklung Gottes ineinander fallen ließ. Unbegründet und illusorisch wird sie, wenn er, wie nunmehr geschieht, die Potenzenlehre aus seinem alten Systeme entlehnt, aber mit veränderter Bedeutung in das jeder endlichen Welterscheinung jenseitige göttliche Wesen übertragen will. Er täuscht sich nämlich, wie der weitere Verfolg ergeben wird, wenn er in jenem Begriffe der (Welt-) Potenzen etwas aller Erfahrung Vorausgehendes, Apriorisches und Vernunftnothwendiges erblickt. Aber auch wenn dem so wäre, würde die für uns gewonnene Einsicht einer solchen nothwendigen Stufenfolge in den Formen des Daseyns im Geringsten uns berechtigen, ihr die Bedeutung eines realen theogonischen Processes, einer stufenweisen Selbstentwicklung des göttlichen Wesens unterzulegen? Dies also ist es zuvörderst, was uns principiell und aus methodologischen Gründen von dieser ganzen Untersuchungsweise abscheidet.

Hiermit komme ich zum zweiten, eigentlich entscheidenden Grunde, der mich zu einem öffentlichen Gutachten über diese letzte Gestalt des Schelling'sches Systems veranlaßt. Es ist die Befürchtung der indirecten Folgen, welche sein jedenfalls mächtig anregendes und imponirendes Wiedererscheinen im Geleite haben könnte. Kaum nämlich wird es an Solchen fehlen, die auf dergleichen „überfliegende" Ergebnisse hin von Neuem alle und jede metaphysische Untersuchung über das höchste Weltprincip in die Acht erklären, und mit dem sattsam bekannten Programme der Halbheit hervortreten werden: „daß Gott ein unerkennbares Wesen sey." Darauf hin endlich werden

sie um so prunkender das Panier ihres Empirismus aufpflanzen, sey es des ganz ordinären, der alle Wahrheit nur in der Sinnenwelt findet und die Speculation auf Sensualismus und bloße Thatsachenphilosophie beschränken will; sey es in der, enger als man gewöhnlich meint, damit verwandten, wenn auch fromm seyn sollenden Wendung, daß Gott nur im Glauben und mittels der Offenbarung uns zugänglich werde, wo ein ebenso roh empiristischer und todter Begriff von Offenbarung unverkennbar hervorscheint.

Dieser kurzsichtigen, das Wesen des Menschen tief herabsetzenden und darum wahrhaft irreligiösen Meinung gegenüber: daß er sich nicht durch freie Vernunft zur Erkenntniß Gottes erheben könne, sowie im Gegensatz zu jener sich überstürzenden Gnosis, müssen wir nun den schon bezeichneten Erkenntnißkanon desto entschiedener festhalten. Auch in der metaphysischen Erforschung des absoluten Princips können wir den Standpunkt der Weltgegebenheit niemals verlassen; aber alle Universalthatsachen der Welt, alles Ewige im Endlichen erweist sich als Selbstbethätigung (Offenbarung) des göttlichen Princips in der Welt. Die höchste Weltthatsache daher — wir weisen sie innerhalb des Menschen in der Gottesliebe nach — erzeugt auch die höchste und wahrste Erkenntniß Gottes. Die ganze Metaphysik kann daher als eine zusammenhängende Reihe von Beweisen für das Daseyn und Wesen Gottes bezeichnet werden, welche vom abstractesten Beweise beginnt, — wir können ihn dem kosmologischen gleichstellen, indem er aus dem allgemeinsten Begriffe des Universums, als geschlossener Totalität, auf die Einheit des Absoluten zurückschließt, — und in einer stetigen Folge von Steigerungen, die aber nicht solche des göttlichen Wesens, sondern unserer Erkenntniß seines Wesens sind, bis zum ethisch-religiösen Beweise des als heiligen Willen und ewige Liebe am Menschen sich offenbarenden göttlichen Geistes sich erhebt. Gott ist uns eben auf die Garantie hin, nicht bloß „abstract allgemeine Vernunft;“ „absoluter Geist,“ sondern das persönlichste Wesen, das höchste Gemüth, gnadenreich helfende Liebe, weil er im ethisch religiösen Leben des Menschen (d. h. der ganzen Mensch-

heit und ihrer Geschichte) also sich offenbart. Denn daß in jenen ethisch religiösen Vorgängen durchaus nicht blos endlich menschliche Kräfte, sondern göttliche walten, dies hat eben die gründliche Speculation zu zeigen, und ist — nebenbei sey es bemerkt — dieser Beweis in unserer „speculativen Theologie" und „Ethik" umfassend zu geben versucht worden.

Wenn wir daher, dem früherhin ausschließlich geltenden Gegensatze des Pantheismus und Deismus gegenüber, unser neues Princip als „concreten" (beide abstracte Einseitigkeiten vermittelnden) „Theismus" bezeichnen durften: so scheint es nunmehr nöthig, einem unvollständigen und halben Theismus gegenüber, wie wir ihn im Vorhergehenden charakterisirten, von einem „ethischen Theismus" zu reden. Daß dieser jedoch als der einzig wahre sich erweisen werde, darüber kann wohl für Den keinerlei Zweifel obwalten, der sich überhaupt nur zu seinem Begriffe erhoben hat. Erst in ihm ist nicht nur das menschliche Gemüth versöhnt und befriedigt, sondern auch das unbestimmt grübelnde, zwischen mannichfaltigen Möglichkeiten umhergreifende Forschen an ein definitives Ziel, zum in sich gewissen Abschlusse gelangt. Das Weltproblem kann erst dann wirklich als gelöst erscheinen, wenn es gelingt die höchste Idee, zu welcher überhaupt der Menschengeist sich zu erschwingen vermag, zum Ausleger des Ganzen zu machen. Alles endliche Daseyn ist Werk einer daran sich offenbarenden Liebe. Ihr Begriff, wie das Gefühl derselben, tritt zwar erst am menschlichen Bewußtseyn in seiner vollen Gewißheit hervor; hier aber einmal erkannt und innigst ergriffen, läßt er sich als die eigentlich weltschöpferische Macht auch nach rückwärts, bis in die unter den Menschen liegenden Weltregionen hinab verfolgen. Der Mensch und sein Gemüth sey der Maßstab und der Ausleger der übrigen Dinge, hat man oftmals gesagt; aber nur in dem Sinne erhält dieser Gedanke vollständige Wahrheit, daß der Mensch am Vollkommensten zeigt, und daß zugleich für ihn selber zur vollkommensten Gewißheit wird, was auch in den übrigen Dingen als ihr tiefster Grund und ihr innerlich Bestimmendes waltet. Doch

auch die ganze neuere Speculation ist dieser Auffassung nahe gekommen. Der große Gedanke des innern Zweckes, der „immanenten Teleologie", welcher sie beseelt, und der auch der Naturforschung, bis in ihre einzelnsten Zweige hinein, einen neuen Aufschwung gegeben hat, — dieser Gedanke erhält erst hier, im Begriffe der göttlichen Liebe, seinen vollen Aufschluß und vollendeten Ausdruck. Eben die empirisch erlangte und in's Einzelne durchgeführte Einsicht, daß jedes organische Wesen, auch das scheinbar geringfügigste, ein nach eigenthümlichen Bedingungen ausgeführtes, an sich gleich vollendetes Kunstwerk sey, widerlegt vollständig (was man freilich noch nicht mit gehöriger Entschiedenheit erkannt hat) die frühere, von der „Naturphilosophie" vertretene Vorstellung einer stufenweis sich potenzirenden, von Unvollkommnem zu Vollkommnerem, von bewußtlos gährenden Anfängen zur klar gegliederten Schöpfung sich erhebenden Natur- oder Weltseele; ein Begriff, dem Schelling auch im letzten Stadium seines Philosophirens noch nicht entsagt hat. Aber auch hierin stimmt die empirische Forschung zum Theismus, nicht zur Naturphilosophie, und die verwundernde Frage, die Schelling in dem letzten Werke einmal aufwirft: warum es überhaupt denn eine bewußtlose Natur gebe, die uns in starren, leblosen Massen entgegentritt, warum nicht reinen Geist? (S. 221) — diese Frage ist fürwahr nicht dadurch gelöst, daß man dabei noch immer an einen kosmischen Proceß im göttlichen Wesen denkt, welches selber nöthig hätte, aus dunkel gährenden Anfängen innerhalb der Schöpfung zur Klarheit des „Verstandes" sich emporzuläutern (eine Lehre, wie sie in Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit vorgetragen wird); denn diese vernunftwidrige naturphilosophische Hypothese wird eben widerlegt durch das einmal gewonnene Princip des Theismus. Aber ebenso entschieden wird dadurch die unmethodische Vorstellung abgewiesen, es könne je die Aufgabe der Speculation werden, die innern Processe des göttlichen Wesens auszugrübeln; sondern das ist der Triumph dieses Princips, in der höchsten Weltthatsache, in demjenigen Gedanken, welcher dem menschlichen Ge-

müthe der beseligendste ist, mit freier Macht des Erkennens und in affectloser Ruhe auch die einzig gründliche Lösung des Weltproblems aufzuweisen. Dies erst ist die Wahrheit, „die für sich selber zeugt und wider ihr Gegentheil", gegen welche nicht aufzukommen ist, weil Nichts über sie hinausliegen kann. Aber auch nicht darauf kommt es an, das Wort „Liebe" von Gott zu prädiciren, — daran hat es weder dem Pantheismus, noch dem naturalistischen Theismus gefehlt, — sondern ihr die rechte Unterlage und Bedeutung im Weltdaseyn anzuweisen. Schon vor mehr als zwanzig Jahren, als Hegel in seiner Religionsphilosophie den christlichen Satz: „daß Gott die Liebe sey", dadurch in die „speculative Wahrheit" zu erheben meinte, daß er darin das (dialektische) „Spiel der ewigen Liebe" mit sich selber sah, in der es nicht bis zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns, zur wahren Trennung und Entzweiung der Momente komme, — schon damals mußte ihm die gänzliche Leere und Hohlheit solcher Bestimmungen, jenem Begriffe intensivsten Gehaltes gegenüber, zugleich aber auch das täuschende quid pro quo entgegengehalten werden, in welches er dadurch unwillkürlich verfalle*). Weit weniger abstract und schattenhaft — wir erkennen es willig an — ist die von Schelling gegebene Deutung der höchsten und entscheidendsten Liebesthat Gottes in der Geschichte, der Erscheinung Christi, aber eine Umdeutung, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* der vollständigsten Art ist sie dennoch geblieben; denn sie bezeichnet ihm in ihrer Tiefe und Eigenthümlichkeit doch nur einen kosmogonischen Vorgang, mittels dessen Gott das durch den Abfall des Menschen außergöttlich gewordene Seyn wieder mit sich vermittelt und sich zum „Herrn" desselben macht. Christus präexistirt daher vor seiner Menschwerdung als „kosmische Potenz" und sein Erscheinen als „göttliche Persönlichkeit" hat eben die Bedeutung, die „Spannung", in welche Gott im eignen Wesen gerathen, die Disjunction der „göttlichen Potenzen" aufzuheben **).

*) Vergl. des Verfassers: „Philosophie und Religion in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse", Heidelberg 1833. S. 17. 22. 23 u. s. w.
**) Man vergleiche in den gegenwärtigen „Vorlesungen" z. B. S. 249.

Wir halten diese Auffassung für entscheidend, weil sie mit dem ganzen philosophischen Principe Schellings auf's Tiefste zusammenhängt und ein fast unvermeidliches Ergebniß desselben ist. Sein erkenntnißtheoretischer Standpunkt hat die alten pantheistischen Voraussetzungen noch nicht durchbrochen; er argumentirt aus ihnen fort, ohne zu bedenken, daß mit dem neugewonnenen Principe der Transscendenz Gottes auch für die Frage nach der Erkennbarkeit desselben ganz neue Probleme entstehen, welchen er nie auch nur annähernd Beachtung geschenkt hat. Hierdurch ist das Unsichere des ganzen Standpunkts, wie das Schwankende und Schiefe seines Gottesbegriffs verschuldet, der eines Theils als uranfängliche, von allen Potenzen freie Macht, als Herr des Seyns bestimmt wird, andern Theils doch einem theogonischen Processe unterworfen wird, für den die Belege doch nur in den dießseitigen Weltthatsachen gefunden werden können. Die unvermeidliche Folge ist es dann, zu solchen gnostisch christologischen Deutungen zu gelangen, die nicht minder problematisch für die Speculation, als für das christliche Bewußtseyn anstößig gefunden werden dürften.

Es ist höchst merkwürdig zu sehen, welches Verhältniß Schelling in dem letzten vor uns liegenden Werke zu demjenigen Denker sich gibt, welcher ihn allerdings von diesen Unzulänglichkeiten gründlich zu heilen vermocht hätte. Er zeigt hier das anerkennendste Bestreben auf Kant zurückzulenken und sein Vermächtniß zu ehren. Und im merkwürdigen Rückschlage gegen die frühere Zeit nimmt er nunmehr vorzugsweise die Resultate

---

Bestätigendes wird ohne Zweifel die nächstdem erscheinende „Offenbarungsphilosophie“ bringen, wobei wir einstweilen schon auf die charakteristische Interpretationsweise Schellings hinweisen, in welcher die Neutestamentlichen Stellen über die Natur Christi eine metaphysisch-kosmische, keine ethische Deutung erhalten. Unverkennbar tritt dies schon an den einzelnen Proben hervor, welche die bekannte Paulus'sche Darstellung der Offenbarungsphilosophie darüber gegeben hat. Diese müssen wir nämlich, auf hinreichende andere Daten gestützt, für eine zwar im Einzelnen lücken- und mangelhafte, im Ganzen aber nicht unrichtige Berichterstattung über das Schelling'sche System erklären.

seiner Kritik der reinen Vernunft in Schutz, und erklärt die Lehre vom „transscendentalen Ideale der Vernunft" für die eigentlich entscheidende Endeckung seines speculativen Genius. Dagegen ist er auch jetzt noch dessen uneingedenk geblieben, was jener tiefdringende Denker am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft mit dem „ethikotheologischen Beweise" vom Daseyn Gottes eigentlich beabsichtigte, und wie umschaffend dieser Gedanke in seiner ganzen Tiefe erfaßt, auf die Speculation der Folgezeit hätte einwirken können. Noch immer fehlt ihm, wenn auch nicht in persönlicher Gesinnung und nach einzelnen Zügen seiner Speculation, wohl aber im allgemeinen Begriffe, die Einsicht, daß Gott nur als ethisches Wesen zu denken sey, wenn er als vollkommenstes gedacht werden solle. Und auch die unbestreitbar höchste Weltthatsache, die historische Erscheinung Christi, in deren Eigentlichkeit sich zu vertiefen, und deren Bedeutung für die Philosophie zu gewinnen, er mit höchster Energie beflissen ist, — ein Verdienst, dessen Werth wir gewiß nicht gering anschlagen, — auch sie, welche, in ihren speculativen Consequenzen erfaßt, fast gebieterisch dazu auffordert allen abstracten, wie nicht minder allen blos naturalistischen Begriffen vom göttlichen Wesen ein Ende zu machen, weil sie nur aus den höchsten ethischen Eigenschaften Gottes erklärbar wird, hat bei ihm noch nicht jene Schranken zu durchbrechen vermocht. Und wenn nur durch solche metaphysisch-transscendente Umdeutung „das kündlich große Geheimniß" der Menschwerdung wirklich enthüllt wäre und, sey es philosophischer, sey es menschlicher Weise, irgend einen klaren oder zutreffenden Sinn gewonnen hätte! Wir dürfen das Gegentheil behaupten. Es ist dadurch seiner göttlich tiefen, und dennoch uns Allen einfach faßlichen Klarheit entrückt, und in die nebulistische Mystik eines dem menschlichen Gemüth, wie dem wissenschaftlichen Verständniß gleich fernliegenden Geheimnisses eingehüllt worden. In solcher Weise ist aber ganz sicherlich niemals der Sinn desjenigen getroffen, in dem sich eine wahrhaft neue „Offenbarung," eine Erweiterung des ganzen menschlichen Bewußtseyns ankündigt; denn eben dadurch bewährt sich

ihr Inhalt als ein solches Mehr als Menschliche, daß er ebenso einfach klar ist und innerlichst bestätigt wird vom ungetheilten menschlichen Geiste, als daß ihm zugleich doch eine unergründliche Tiefe und ein Reichthum von lichtgebenden Beziehungen nach allen Seiten hin beiwohnt. Jene gnostische Deutung bietet in Wahrheit nichts dergleichen für das eigentlich Menschliche in uns, dessen tiefgefühlte ethische Hilfsbedürftigkeit eines ganz andern Welterlösers bedarf, als einer kosmischen Potenz, in deren Personification Gott nur seine eigene, unversehens eingetretene Wesensspannung wieder ausheilt.

Auch in diesem Betracht — wir müssen es auf's Stärkste hervorheben — ist unser, der anthropocentrische Standpunkt im entschiedensten wissenschaftlichen Vortheil. Es kann ihm nicht einfallen, vielmehr enthält er das gründlichste philosophische Correctiv gegen diesen vielgestaltigen Irrthum, — den großen religiösen Grundthatsachen, um sie speculativ zu begreifen, eine ihrem unmittelbaren Charakter fernliegende Deutung unterzulegen. Wie dieselben im Reiche des menschlichen Gemüthes walten und hier ein allverständliches Zeugniß für sich geben, so gerade hat sie auch die Speculation aufzunehmen und jede fremdartige Beimischung von ihnen abzuhalten. So aber eben erfaßt und in ihrer Tiefe erwogen, exponirt sich in ihnen das Wesen Gottes in seiner höchsten Eigenschaft und besondersten Bethätigung am Menschen. Die Religion, als psychologische wie als welthistorische Thatsache, muß von der Speculation als höchste Erscheinung im Bereiche des Menschen anerkannt werden; aber eben aus diesem Grunde ist sie ihr die höchste Gestalt, in welcher das göttliche Wesen ergriffen und in seiner Wahrheit erkannt werden kann. Erst im Inhalte der Religion ist der ganze Gott offenbar geworden oder für den Menschen und im Menschen in seiner ganzen Fülle und Eigentlichkeit hervorgetreten.

So kann unser philosophischer Standpunkt, und wenn er consequent sich durchführen will, muß er es sogar, — auch die höchste historisch gewordene Gestalt der Religion in den Kreis der Beweisgründe für das Wesen Gottes aufnehmen, welche

aus allen Grundthatsachen der Weltgegebenheit geschöpft werden können. Auf's Eigentlichste ist für ihn verständlich, — und verständlich gerade, weil er jede fremdartige metaphysische Deutung davon fernhält, — ja er darf es einem jener Beweise gleichachten, wenn Christus sagt: „Wer mich siehet, der siehet den Vater"; denn in ihm und der von ihm ausgehenden welterlösenden Religion ist die concreteste Bethätigung der göttlichen Vorsehung und der Liebe Gottes zur Welt zur factischen Gewißheit geworden, in die Gestalt eines thatsächlichen Beweises zusammengedrängt. Es ist die einfache Gewißheit des Glaubens, welcher nach seiner Thatsächlichkeit wie nach seinem Inhalte in seinem tiefsten Grunde erkannt, damit auch von selbst jene höchste Idee vom Wesen Gottes erzeugen muß. Wie man in theologisch-dogmatischer Weise dies Verhältniß zu formuliren habe, wird stets das Streitige und Unentschiedene bleiben; dies aber ist weder menschlich wichtig, noch philosophisch wesentlich. Denn auch die Speculation hat ebenso auf diese Reinhaltung zu dringen, wie das selbstständige religiöse Leben. Und den Gipfel der Verkehrtheit vollends muß jener philosophische Standpunkt darin erkennen, bei solchen nur in- und für den Menschen geltenden religiösen Wahrheiten, deren Mysterium im menschlichen Gemüthe einfach gelöst ist, die aber von hier aus eben die unergründliche Tiefe eines neuen Lebens in Gott uns eröffnen, einen transscendenten theogonischen Hergang im Ansich des göttlichen Wesens auswittern zu wollen.

Aber man irre sich nicht: auch hier hängt Alles ab von den allgemeinen erkenntnißtheoretischen Principien, und es ist nach allen Seiten hin lehrreich, daß man über die scharfgezogene Alternative, welche darin enthalten ist, zur vollen Klarheit komme. So lange man den pantheistischen Standpunkt nicht durchbrochen hatte, so lange war man wenigstens von einem offenbaren Widerspruche frei, wenn man in den kosmisch-tellurischen Naturepochen und in den historischen Phasen des Menschengeschlechts das eigne Leben Gottes oder „göttliche Begebenheiten" erblickte. Seitdem aber bei Schelling wenigstens dies anders ge-

worden, seitdem ihm die endliche Welt „gar nicht in directem Verhältniß zu Gott steht": entbehren dergleichen Deutungen jedes wissenschaftlichen Bodens. Sie können nur als Rest des noch nicht überwundenen frühern Standpunktes und als Zeichen der Unklarheit in den ersten Principien angesehen werden. Und nicht zum ersten Male erklären wir uns in diesem Sinne Schelling gegenüber. Wer sich die Mühe nicht verdießen lassen wollte, die Kritik zu verfolgen, mit welcher wir von Anfang an seit dem verheißenen Wiederhervortreten der Schelling'schen Philosophie die neue Lehre begleitet haben (schon in unserer Beurtheilung der bekannten Vorrede zu Cousin's Werke über französische und deutsche Philosophie *); eingehender dann in der zweiten Ausgabe unserer „Charakteristik der neuern Philosophie" 1841); der würde finden, daß wir überall dort auf jene Alternative hinwiesen und ihre Nichtüberwindung deutlich genug als die Klippe bezeichneten, an der die neue Lehre Schelling's scheitern könnte. Daß dies wirklich geschehen sey, davon hat uns die nunmehr vorliegende authentische Darstellung seiner „negativen Philosophie" überzeugt; und erst jetzt erhalten wir das Recht, das früher für möglich Erklärte als wirklich eingetreten zu bezeichnen.

Um hier jedoch in unserm Urtheile nicht ungerecht oder übereilt zu erscheinen, und um zugleich unser im Vorhergehenden summarisch abgegebenes Gutachten durch nähere Belege zu motiviren, ist es nöthig auf die Principien dieser negativen Philosophie näher einzugehen. Dies giebt uns zugleich Gelegenheit, trotz des schon ausgesprochenen allgemeinen Vorbehaltes die einzelnen tiefschauenden Blicke gerecht zu würdigen, an denen auch dies Werk des großen, seine Geistesenergie bis in das höchste Lebensalter ungeschwächt bewährenden Denkers so reich sind. Von ihnen darf die Wissenschaft vollen Gewinn ziehen, ohne sich übrigens in die Schranken seiner gesammten Weltansicht einengen zu lassen.

*) Besonders abgedruckt unter dem Titel: „Ueber die Bedingungen eines speculativen Theismus in einer Beurtheilung der Vorrede Schelling's" u. s. w. Elberfeld (Leipzig) 1835.

Nach Schelling's Erklärung (S. 265) ist „Vernunft" das blos natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Was unter diesen „unbewußten" Voraussetzungen zu verstehen sey, kommt erst weit später (S. 525) zur Sprache. Die Vernunft ist lediglich die in das Bewußtseyn erhobene Potenz der „Seele." Die Seele aber — die allgemeine nämlich, die ihrer Potentialität nach schon in der unbewußten Natur vorhandene — „ist objectiv die Wissenschaft." Sie hat in sich, a priori, die Grundgesetze der Dinge und die Wahrheiten derselben. Aus diesen ihr selber unbewußt bleibenden Voraussetzungen entwickelt nun die zum Bewußtseyn erhobene Potenz der Seele, der „Verstand" oder auch „Geist", das bewußte oder wirkliche Wissen. Dies Wissen gehört jedoch (nach Aristotelischem Ausdrucke, den hier Schelling adoptirt) dem „leidenden" Verstande an, weil es noch nicht gereinigt, frei ist vom Sinnlichen. Gegen diese Stufe verhält sich wieder als höhere, sie vollendende, die durch Mitwirkung des Willens erzeugte Wissenschaft. Diese ist wirklich entsinnlicht; denn sie besitzt den reinen unsinnlichen Begriff, das schlechthin Gleichmäßige und Gemeinsame in den endlosen Exemplaren des Sinnlichen. (Man könne solchergestalt, setzt er beispielsweise hinzu, in rein apriorischer Entwicklung auf die „Idee der Pflanze" kommen. Uns genügt hier, die Behauptung entgegenzusetzen, daß eine besonnene Theorie über das Wesen des Apriorischen dies nicht im Geringsten bestätigt und daß von solchen vermeintlich „rein apriorischen" Deductionen empirischer Naturgegenstände eigentlich nicht mehr die Rede seyn kann).

Dieß sey „die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens", zu welchem auch die erworbene Wissenschaft gerechnet werden müsse, weil sie ganz von ihm sich herleitet (S. 525). Dies natürliche Erkennen, „der natürliche Mensch", weiß Nichts von Gott (ein Hauptsatz der gegenwärtigen Schelling'schen Theorie). Wohl aber könne er, „angenommen es sey ihm von Außen irgend eine Kenntniß Gottes

geworden", durch analoge Anwendung der natürlichen Erkenntnißmittel das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Aus diesem Versuche sey die „natürliche Theologie" hervorgegangen. Kant jedoch habe diesen Irrthum aufgedeckt, indem die Anwendung des Sinnlichen auf das Uebersinnliche nicht möglich sey. Sonst entstehen jene „überfliegenden Begriffe", welche den Dogmatismus erzeugt haben.

Diese rein auf sich selbst gestellte, von allen Autoritäten der Sinnenerkenntniß wie der religiösen Offenbarung entbundene Vernunft erzeugt nun „Philosophie" (Episteme), indem sie den in sich selbst gewissen Anfang des Denkens aufsucht (S. 267). Ihn mit Descartes als Zweifel zu bezeichnen, ist viel zu unbestimmt. Es muß in ihm über alles Seyn hinausgegangen werden, welches seyn oder auch nicht seyn kann, zu dem an sich Nothwendigen. Dies Seyn habe Descartes „Gott" genannt, Spinoza die unendliche Substanz, indem Beide die reine Idee mit der Wirklichkeit (Existenz) hätten zusammenfallen lassen. Spinoza's Standpunkt sey es eben, das Wesen Gottes unterschiedslos mit seiner Existenz zu identificiren. „Der Satz: Gott ist das Seyende, ist kein Existentialsatz, sondern ein Attributivsatz; es ist eine in die reine Vernunft eingeschlossene Wahrheit oder Idee. Es ist die Idee selbst oder eine ewige Wahrheit." Gottes Existenz dagegen ist immer schon eine bestimmte, zu deren Erkenntniß die reine Vernunftwissenschaft nicht ausreicht (S. 273).

Jenes der Idee nach schlechthin erste Seyn, das in allem Seyenden gleich Nothwendige, besteht nun in den „drei Potenzen" oder „ersten Ursachen", welche Schelling näher also bezeichnet: die erste (— A) das reine Können ohne alles Seyn (auch reiner unbestimmter „Wille"); die zweite (+ A), reines Seyn ohne alles Können; die dritte (± A) ist das von beiden (jeder für sich) Ausgeschlossene. Sie sind jedoch nur so zu denken, daß sie zusammengehören (die Dii consentes der Etruskischen Mythologie), wechselseitig sich bedingen und also das (Ansich) Seyn, die Grundprädicate des Seyenden ausmachen.

Daher sind sie nun im reinen Denken zu gewinnen, als das schlechthin Evidenteste und durch sich Gewisse, den ἁπλοῖς des Aristoteles vergleichbar (S. 354. 55). In einem vom Herausgeber beigefügten Zusatze (S. 352. Note 3.) bezeichnet er — A als das reine Subject, Ursubject, + A, als das reine Prädicat, Urprädicat, das jenes sich selbst giebt, ± A, als die Ursynthesis von Subject und Object, die nichts Andres zu ihrem Prädicate hat, als eben dies Verhältniß.

Das Princip des Seyenden aber, welches in ihnen ist, (das Absolute) kann demzufolge nur gedacht werden als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) des außer dem Princip gesetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden gesetzten Princips, der rein in sich gesetzten Gottheit. (Schelling belegt es mit der Bezeichnung A^0.) Es wird zur absoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind. Dies Ganze, welches auch das Princip oder Gott begreift, „wird nun zur Materie der Entwicklung" (nämlich der denkenden). „Verwunderliches ist darin Nichts." Wenn jene im reinen Denken verharrende Betrachtung aber „erste Philosophie" genannt worden, oder wegen des Suchens des Princips überhaupt noch Suchen der Weisheit: so wäre die aus der Entwicklung des Princips zur Wirklichkeit fortgehende Wissenschaft zweite Philosophie oder geradezu σοφία zu nennen, „wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das nie völlig erreicht werden kann" (S. 367). Indem wir mit Vergnügen hier bei Schelling die Anerkenntniß der Gränzen menschlichen Erkennens indirect erwähnt finden: so ist doch damit die allgemeine Frage nicht erledigt, wie er eine solche Uebertragung der Kategorieen alles Seyenden in die Bedeutung eigentlicher Potenzen überhaupt zu rechtfertigen vermöge? Auch nach seinen Erkenntnißprincipien liegt im Begriffe des „reinen Denkens" kein Recht dazu. Jene aus ihm entwickelten Urbegriffe des Seyenden enthalten Nichts, woraus sich die Umdeutung in eigentliche, real wirkende Potenzen rechtfertigen ließe; noch viel weniger sind sie die ausschließlichen oder vollständigen

Grundbestimmungen des Seyenden, und das System der Kategorieen damit für beschlossen zu halten, setzt eine entschiedene Unbekanntschaft mit der wissenschaftlichen Ausbildung voraus, welche diese Lehre durch Hegel unbestreitbar erhalten, wie abweichend man auch über die einzelnen Punkte dieser Ausführung bei Hegel denken möge.

Die Schelling'schen drei Kategorieen sind ein Bruchstück jenes Ganzen und fallen in den Umkreis dessen, was Hegel in der Lehre vom Wesen abhandelt. Da indeß jedem Schriftsteller gestattet seyn muß, auf die eigene Bearbeitung eines wissenschaftlichen Gegenstandes, als die ihm geläufigste, sich zu berufen: so verweisen wir in vorliegendem Falle auf die „Ontologie", wo jene drei Grundbestimmungen des Seyenden unter der Bezeichnung: Ruhendes Vermögen im Gegensatze mit seiner Vollziehung (Schelling's — A oder „reines Können"); reales Vermögen in einem einzelnen Acte verwirklicht (Schelling's + A, „reines Seyn"); Einheit des realen Vermögens und seiner Vollziehung (Schelling's ± A oder „Ursynthesis" der beiden ersten Bestimmungen) ausführlich behandelt werden *). Von hier aus aber wird zugleich dort die Kategorienreihe fortgesetzt und der Beweis geführt, daß alle jene Bestimmungen zuhöchst nur in der Kategorie des Geistes mit dem Prädikate des Selbstbewußtseyns als „denkend-wollender Persönlichkeit" ihren Abschluß und ihre definitive Erklärbarkeit finden. Hier ist also in rein rationaler oder „negativer" (d. h. vom Empirischen absehender) Weise wirklich, wie es scheint, der Beweis geführt, den auch Schelling durch seine negative Philosophie begründen wollte: daß das absolute Princip als das „Ueberseyende", als „Herr des Seyns" zu denken, indem die Ontologie durch reine Denknothwendigkeit darthut, wie im Begriffe der absoluten Persönlichkeit der letzte Möglichkeits- und Erklärungsgrund aller untergeordneten Daseyns-

*) „Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung: die Ontologie"; 1836, §. 162 — 171.

formen, das letzte Widerspruchlösende der ganzen Weltmöglichkeit gefunden sey.

Hiermit ergiebt sich zugleich, wie dasjenige, was in der ontologischen Gedankenfolge als das höchste und letzte Princip gefunden ist, in der realphilosophischen (die Erklärung der Weltthatsachen erstrebenden) Betrachtungsweise zum Ersten und Allerklärenden werden müsse, indem es innerhalb des Wirklichen seine Kraft und Wirksamkeit durchgreifend erweist und so auf's Eigentlichste an der Welt und Schöpfung sein Wesen offenbart. Auch wir könnten daher, wenn es überhaupt auf Gleichstellung im Ausdrucke ankäme, zu dem Gegensatze zwischen negativer und positiver Philosophie uns bekennen, dürften behaupten, daß es in der letztern darauf ankomme, Gott nicht bloß im reinen Gedanken, als „höchstes Vernunftideal" zu haben, sondern zu ihm als dem wirklichen in ein positives Verhältniß zu kommen (Vgl. S. 559. 60). Wie nun Schelling negative und positive Philosophie von einander abscheidet, was er namentlich noch zur ersten schlägt, wobei uns das Gebiet des „rein Rationalen" schon weit überschritten scheint, wird sich zeigen. Trügt uns nicht die Vorliebe zur eigenen Ansicht, so dürften wir behaupten, beide Gebiete reiner und unvermischter gegenüberzuhalten. Wie dem aber auch sey, an dieser Stelle hat sich uns das Doppelte ergeben: zuerst daß es unberechtigt sey, jene drei Potenzen für die erschöpfenden (ontologischen) Grundbestimmungen des Seyenden zu halten; sie gehören einem weit größern Zusammenhange von Kategorieen an; sodann daß um so ungerechtfertigter ist, sie in dieser fragmentarischen Gestalt zu göttlichen Potenzen, noch dazu zu gesondert wirken könnenden, zu erheben.

Die menschliche Freiheit.

Von Prof. Dr. A. L. Kym.

Um die innere Möglichkeit der menschlichen Freiheit aufzuzeigen, hat man zwei Wege zu gehen, deren Stadien sich ge-

genseitig beleuchten und controliren, nämlich den metaphysischen und den psychologisch-erkenntnißtheoretischen.

Die größte Schwierigkeit, welche der Freiheit entgegensteht, wird gebildet durch das Gesetz der Causalität, zumal dann, wenn man die Causalität faßt als die abstracteste Bethätigungsweise des Absoluten. Das Absolute nämlich ist vermöge seines Begriffs allmächtig; nichts unter dem Seyenden scheint demgemäß vorhanden zu seyn das durch dasselbe nicht bestimmt würde. Am Causalitätsgesetz, zumal wenn dasselbe gefaßt wird als Organ der Gottheit, hat der Determinismus seine festeste Stütze. Auf den ersten Anblick scheint es, als ob das Denken gleich hier schon in seiner Forschung über die Freiheit sich müsse gefangen geben und keinen Schritt mehr vorwärts thun könne; dennoch verhält es sich genau besehen nicht also.

Das nämlich muß der Determinismus zugeben, daß auch seine sogenannte absolute Causalität als Werkzeug der Gottheit sich äußere in der Erscheinung und zwar auch in derjenigen, welche wir bezeichnen als eine endliche. Es hindert uns daher nichts, daß wir eintreten auf die Thatsachen und Erscheinungsweisen des menschlichen Geistes; es ist dies durchaus keine Willkür, sondern ergiebt sich aus dem Begriff der absoluten Causalität selber. Jeder Grund nämlich äußert sich in einer Erscheinung, jede Ursache in einer Wirkung; da nun von jener absoluten Causalität zunächst nichts weiter zugänglich ist, als die Sphäre der Erscheinungen, in denen sie sich manifestirt: so ist es gestattet, daß wir von unten her anheben, d. h. von der gegebenen Thatsache der endlichen Erscheinung des Geistes, und von ihr aus, nachdem wir sie durchlaufen haben, einen Rückschluß machen auf das Absolute und zeigen, wie man es denken müsse in Bezug auf die menschliche Freiheit, und zwar wie man es zu denken habe von dem Gesichtspunkt der gegebenen Thatsachen aus.

Auf diese Weise entwinden wir uns jener metaphysischen Causalität, indem nichts uns hindert, als endliche Wesen uns umzusehen zunächst im Endlichen. Vielmehr ist dieß sogar noth-

wendige Forderung und der richtige Gang des Wissens, daß wir unsere Begriffe zuletzt messen am Absoluten; weist doch alles Bedingte hin auf ein Unbedingtes und werden wir von jenem auf dieses hingetrieben.

Treten wir nun näher ein in den Begriff der Freiheit: so ergiebt es sich, daß von ihm unabtrennbar ist der Begriff des Anderskönnens. Ein Wesen, sofern ihm das Prädikat „frei" soll können beigelegt werden, muß die Kraft besitzen, durch eigene Wahl und Bestimmung das Entgegengesetzte thun zu können, von dem, was es thut oder gethan hat. Ein Wesen das nur nach Einer Richtung hin handeln und sich nicht richten kann auf das Entgegengesetzte, nennen wir ein mit Nothwendigkeit bestimmtes, ein determinirtes. Dabei ist es ganz gleichgültig und trägt für unsere Untersuchung zunächst nichts aus, ob diese Determination aus einer Ursache stamme, oder herfließe aus der innern Organisation. Ist die innere Construction eines Wesens, gleichsam sein innerer Mechanismus der Art, daß es in seiner Bethätigungsweise mit Nothwendigkeit und nach Einer Richtung hingetrieben wird: so fallen Freiheit und Wille dahin, sofern mit ihnen der Begriff der Wahl verbunden ist. — Demgemäß kann das Wesen der Freiheit auch niemals bloß bestehen in der Abwesenheit des Hindernden. Bestünde die Freiheit nur in der Abwesenheit von Hindernissen: so blieben wir stets noch befangen in der Anschauung der bloßen, mit blinder Nothwendigkeit wirkenden Kraft, die nur dann thätig ist, wenn der hemmende Druck sich entfernt. Allein in der bloßen ungehemmten Ausdehnung eines Wesens liegt noch keine Spur von Freiheit. Es wäre dieß der Standpunkt elastischer Kräfte, die dann als frei erscheinen, wenn der hemmende Druck beseitigt wird. — So muß das Anderskönnen als das spezifische Merkmal des Freien anerkannt werden. —

Nun läßt sich gegen das Vorgeführte vom Determinismus Folgendes einwenden: Jede Thätigkeit eines Wesens geht hervor aus dessen Qualitäten, d. h. aus dessen Bestimmtheiten, ist ein

nothwendiges Produkt der Erregung und des Ineinandergreifens dieser Qualitäten. So wahr daher kein Wesen kann gefunden werden im Gesammtgebiet des Seyenden, das in sich qualitäts- und bestimmungslos wäre: so wahr giebt es keine freie Handlung; diese ist vielmehr bestimmt, wie das Wesen, aus dem sie entspringt, bestimmt ist durch seine Qualitäten.

Giebt man diese im Interesse des Determinismus scharf gezogene Folgerung nicht zu: so scheint eine andere nicht minder bedeutsame Schwierigkeit zu erwachsen. Mit Nothwendigkeit nämlich scheint man hingetrieben zu werden zu der Annahme, es sey das freie Wesen ohne alle Bestimmtheit, mithin ein völlig leeres und nichtiges. Da nämlich, wo keine Bestimmtheit und Qualität herrscht, scheinen wir mit Recht das Leere und Nichtige voraussetzen zu müssen.

Dieser Schluß nun, den der Determinismus zieht, scheint unausweichlich und durchaus richtig zu seyn; dennoch ist er genau besehen falsch, weil er zu viel giebt, d. h. mehr folgert als in seinen Prämissen liegt. Wenn es nämlich auch richtig ist, daß kein Wesen thätig ist ohne Qualitäten: so folgt daraus doch keineswegs, daß es unter diesen nicht eine solche geben könne, die dem Subject gestattete, sich dahin zu wenden oder dorthin. Das Anderskönnen widerspricht also keinesweges dem Begriff der Qualität, vielmehr verträgt es sich damit. Das Anderskönnen ist selbst eine Bestimmtheit des Subjects, eine Qualität, aber eben eine solche, die das Subject nicht bloß nach Einer Seite hintreibt, sondern ihm die Wahl gestattet zwischen Entgegengesetztem. — In wie weit nun diese Wahl sich erstrecke und wie weit die Grenzen des Anderskönnens reichen: das nachzuweisen liegt auf diesem Stadium der Entwicklung noch nicht in unserer Aufgabe. Um was es sich zunächst handelt ist einfach dieß, zu zeigen, daß die Folgerung des Determinismus falsch sey, die Folgerung, daß die Annahme der Freiheit mit Nothwendigkeit hintreibe zur Leerheit und Bestimmungslosigkeit. Das Anderskönnen streitet keinesweges mit dem Begriff der Qualität, durch seine Annahme wird man noch kei-

nesweges hingetrieben in's Leere. — Auf diese Weise gewinnen wir aus den Prämissen des Determinismus selber heraus den ersten festen Punkt, von dem aus wir weiter vordringen können. Aus dem Entwickelten erhellt, daß wir keinesweges behaupten, es liege weder innerhalb des sich bestimmenden Subjects noch außerhalb desselben eine Bestimmtheit, aus welcher die Thätigkeit hervorgehe wie aus einer Ursache; wir bestreiten nur, daß das Subject gebunden sey in der Weise, daß es z. B. einem Affecte, der an Intensität irgend einen andern übersteigt, mit Nothwendigkeit folgen müsse; vielmehr sind wir der Ansicht, es könne sich möglicher Weise vom stärkern Reize ab und zum schwächern hinneigen. Hier schon müssen wir daher diejenige Ansicht zurückweisen, als eine unwissenschaftliche, die da behauptet: es sey der Mensch so frei, daß er an keine Sollicitation gebunden sey. Hat doch die Freiheit nur insofern Sinn und Bedeutung als sie innerhalb der Sollicitationen sich aufrecht erhält. Zwar zeigt die Erfahrung, daß es hierin Gränzen giebt; es kann sich das Ich nicht von jedem größern Affecte ab und zu einem gleichzeitig aufsteigenden niedern hinwenden, vielmehr kann ein Affect eine solche Stärke erreichen, daß die andern neben ihm kaum beachtet werden; allein durch diese Erfahrung wird die Freiheit keinesweges widerlegt; denn es kann sich zunächst nicht um den Grad, sondern nur um die Möglichkeit der Freiheit handeln. Diese Möglichkeit erweisen wir nun näher dadurch, daß wir eintreten in die Causalität, wie sie im Geiste herrscht; insbesondere müssen wir sehen, welches Verhältniß die Causalität einnehme zum Anderskönnen.

Daß jeder Grund eine Folge haben müsse, wirke er in der Sphäre der Natur oder des Geistes, ist gewiß. Es liegt im Begriff des Grundes, daß er nothwendig sich kleide in eine Folge und es steht diese stets in Verbindung mit dem Grunde. Daraus folgt nun aber wiederum keinesweges, daß der Grund nur deßhalb Grund sey, weil die Folge diese und diese bestimmte Richtung nimmt. Es kann ja wohl möglich seyn, daß innerhalb des Seyenden eine solche Sphäre sich findet, wo die Folge

aus dem Grunde in entgegengesetzter Richtung hervorbrechen kann, wo der Grund die Kraft hat, der Folge auch die entgegengesetzte Richtung zu geben. Auch kann es seyn, daß gerade in dieser Kraft die specifische Qualität des Grundes liegt. Daß eine solche Qualität den Begriff des Grundes aufhebe ist damit noch keinesweges erwiesen. —

Vorläufig nun behaupten wir, daß das Ich dasjenige sey im Gebiete des uns zugänglichen Seyns, das diese Qualität besitze. —

Theorie des Ichs.

Das Ich haben wir zu fassen als das Centrum, mit welchem die einzelnen Vorstellungen peripherisch verknüpft sind, den Inhalt desselben darstellend. Fassen wir nun die einzelnen Vorstellungen in ihrer Selbständigkeit auf: so kann jede, vermöge ihrer Stärke dem Ich gegenüber aufgefaßt werden als ein Bestimmungsgrund; das Ich ist bestimmt von den einzelnen Vorstellungen, von denen jede nach eigenen Kräften auf dasselbe einwirkt. Ist nun das Verhältniß dieser Vorstellungen dem Ich gegenüber dieses, daß stets die stärkste Vorstellung es ist, welche das Ich zu bestimmen vermag: so hat dieses keine Selbständigkeit gegenüber den einzelnen Vorstellungen in dem Sinne, daß es jeder derselben die Spitze bieten und über sie siegen könnte. Vielmehr geht es alsdann ganz auf in der jedesmal stärksten Vorstellung. Von dieser wird es absorbirt, das Centrum im Geiste wäre also kein festes, sondern durchaus schwebend und bedingt durch den Lauf der Vorstellungen. Dadurch nun, daß das Ich so ganz und gar gebunden wäre an den Lauf der Vorstellungen und an die stärkste unter diesen, dadurch wäre der Begriff des Geistes noch keinesweges gewonnen, jedenfalls in höchst dürftiger Weise. Was wir hätten, das bestünde in der Ideenassociation, die nach den bekannten nothwendigen aber durchaus blinden Gesetzen abläuft wie jede andere Naturkraft. Vom Bewußtseyn, dem spezifischen Merkmal des Geistes könnte auf diesem Standpunkt des Geisteslebens noch nicht gesprochen werden.

Bewußtseyn nämlich stammt allein aus dem festabgegränzten Verhältniß der Vorstellungen, welche Abgränzung ein relativ Ruhendes voraussetzt, das an Kraft die einzelnen Vorstellungen überragt. Dieses relativ Ruhende nun ist das Ich, aus dem allein Klarheit stammt und dadurch bewußtes Wissen. Nimmt man dem Ich diese centrale Stellung und reducirt man den ganzen Geist auf die Ideenassociation: so erhalten wir zum Resultat ein nur momentan aufblitzendes Bewußtseyn. Wie in der Narrheit die Vorstellungen am dünnen Faden der Ideenassociation dahingleiten, so daß der Kranke in kurzer Zeit auf unzählige, dem fraglichen Gegenstand ganz ferne liegende Dinge geräth: gerade so verhielte es sich mit einem Bewußtseyn, in welchem lediglich die Ideenassociation thätig wäre. Von Ruhe und Ordnung und dadurch Klarheit wäre keine Spur vorhanden. Was wir Bewußtseyn nennten, das wäre stets nur der Funke den eine Vorstellung beim Stoß auf die andere herausschlüge. — Soll daher die Thatsache des Bewußtseyns genügend erklärt werden: so müssen wir annehmen, es sey das Ich selbständig gegenüber den einzelnen Vorstellungen; zwar nicht in dem Sinne, daß es ihrer nicht bedürfte, oder daß es je ohne selbige könnte gedacht werden, sondern so, daß es nicht schlechthin an eine und dieselbe gebunden sey, vielmehr abstrahiren d. h. sich zu einer andern hinwenden könne. Ohne das Anderskönnen giebt es daher kein Ich gegenüber den Vorstellungen. Ist das Ich stets nur gebunden an die stärkste Vorstellung und zwar so, daß, sobald eine andere auftaucht die stärker ist als die gegenwärtige, es derselben ohne Halt folgen muß: so verwandelt sich die gesammte Sphäre des Geistes in ein Chaos, das nur durch den Zufall zurechtgestoßen wird. Von Klarheit und einer Nothwendigkeit, die wir eine bewußte nennen dürften, wäre alsdann keine Rede. Alle Nothwendigkeit nämlich, sofern sie bewußt, d. h. wahrhaft geistig ist, ist That der Freiheit. Untersuchen wir die Nothwendigkeit als eine geistige und bewußte: so zeigt es sich, daß diese höchste Form des Wissens, wie dieses überhaupt, sich abschließt durch zwei Factoren. Einerseits durch

das Denken, andererseits durch das Seyn. Da wo wir etwas als nothwendig erkennen und zugeben: da hat unser Denken das Seyn so durchdrungen, daß keine Ader desselben mehr verborgen liegt, und umgekehrt hat das Seyn das Denken so genöthigt, daß dieses, indem es sich anlehnte an die Bestimmtheiten des Seyns, von diesem gleichsam gebunden wurde, so daß keine Abirrung mehr statt finden kann von Seiten des Denkens. Zwei Bewegungen greifen daher ineinander, die eine strömt aus vom Denken, die andere vom Seyn und dessen Bestimmtheiten, das Resultat dieser beiden Bewegungen, d. h. die relative Ruhe, die aus den gegenseitig sich fassenden und hemmenden Kräften entspringt, das ist die Nothwendigkeit.

Das Denken also wird in der Nothwendigkeit vom Seyn gebunden und dessen Bestimmtheiten. Um aber zu dieser Gebundenheit zu gelangen und zwar in bewußter Weise, wodurch jene allein Würde empfängt und Bedeutung, darf das Denken sich nicht überlassen dem blinden Lauf seiner Vorstellungen, vielmehr muß es von denselben abstrahiren und beständig Rücksicht nehmen auf die Bestimmtheit der Dinge; ohne diese Abstraction einerseits und positive Hinneigung andererseits, käme die Nothwendigkeit niemals zum Abschluß als eine bewußte. So ruhet denn die bewußte Nothwendigkeit, wie wir gezeigt haben, auf der Freiheit, d. h. auf dem Anderskönnen, auf der Abstraction, setzt voraus ein freies Ich. Wäre dieses Anderskönnen nicht vorhanden: so hätten wir auch hier in der obersten Spitze des Erkennens ein bloßes Fatum, in welchem Denken und Seyn in blinder Weise sich zurechtstießen. Klarheit und Bewußtseyn wären in ihrer innersten Möglichkeit aufgehoben.

Man kann daher die Nothwendigkeit nicht definiren als das, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt (Schopenhauer). Von dieser Definition aus kann gar nicht entschieden werden über die Freiheit. Durch eine solche Definition nämlich wird die Nothwendigkeit gar nicht aufgezeigt in ihrer Genesis, insbesondere ist daraus gar nicht verständlich die geistige und bewußte Nothwendigkeit. Sie ist daher viel zu enge. Nur in der Sphäre der Natur sind Nothwendigkeit und Folge

aus einem zureichenden Grunde Wechselbegriffe, kann einer gesetzt werden für den andern. Dagegen reicht dieser Gesichtspunkt nicht aus da, wo eine Einheit herrscht und Centralität, welche die Vielheit in bewußter Weise bindet; also überhaupt im Gebiete des Geistes reicht diese Definition der Nothwendigkeit nicht aus; denn in allem wahrhaft Geistigen geht die Ursache niemals schlechthin auf im Product, sondern schwebt als selbständiges Subject über der einzelnen That.

Daher dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen: das Denken selbst ruht auf der Freiheit und ist nicht zu begreifen ohne diese. Alles Denken nämlich hat seine Kraft im Scheiden und Verbinden und zwar vollzieht es diese Thätigkeiten nicht etwa in Weise einer physikalischen Kraft, z. B. der Schwere, so daß es blindlings und ohne sein Zuthun von den Unterschieden der Dinge fortgezogen würde und nur so deren Wesen schauen könnte; keinesweges, denn dann könnte es nicht abweichen und eine falsche Auffassung der Dinge wäre niemals möglich. Das Denken, sagen wir, ruhe auf Freiheit. Dieß zeigt eine genauere Analyse seines Wesens. Im Denken haben wir eine Ueber-, Unter- und Nebenordnung der Begriffe, ein Schließen und Entwickeln. Soll nun in diesem Vorgange die Verschiedenheit und Einheit der Begriffe diejenige der Dinge seyn: so muß das Denken selbständig sich bewegen können. Will es die Begriffe verbinden: so muß es sie alle auf einen gemeinsamen Punkt zu beziehen im Stande seyn. Will es sie unterscheiden, so muß es sich von einem gemeinsamen Punkt wegbewegen können. Soll es die Dinge in klarer Weise ergründen: so muß es sie ordnen, verknüpfen und beliebig auseinander halten können; ein Act der nicht denkbar ist ohne Selbständigkeit und Richtung auf das Entgegengesetzte. Will das Denken zur Wirkung die Ursache suchen: so muß es im vorwärts treibenden Proceß der Dinge eines derselben fixiren und herausheben. Dieses Anhalten eines Dinges innerhalb des Gesammtprocesses, dieses Zurückversetzen in den Zusammenhang wäre nicht möglich, wenn das Denken nicht die Kraft besäße, mit seiner Bewegung an einem bestimmten Punkte inne zu halten und von da aus, abstrahirend von den zufällig auf-

tauchenden Vorstellungen, nach Belieben sich vor- oder rückwärts zu richten. Ohne diese Kraft verschwömme eine Vorstellung in der andern, und es könnte weder über Ursache noch Wirkung entschieden werden; die bedingenden Momente einer Wirkung könnten gar nicht abgegrenzt und fixirt werden. — In jeder Entwicklung setzt sodann das Denken Momente nach einander, durch welche sich eine verknüpfende Bewegung hindurchziehen muß. Diese Verknüpfung, aus der allein Zusammenhang stammt, wäre nicht möglich, wenn das Denken nicht frei schwebend über jedem dieser Punkte stünde und so eine Controle derselben vornehmen könnte. So setzt das Gesetz der Causalität, in welchem die Nothwendigkeit zur höchsten Intensität sich zusammenfaßt, sobald sie nur bewußt gedacht wird, die Freiheit voraus. —

Was das Gesetz der Causalität im engern Sinn für die Theorie ist, das ist der Zweck für die Praxis; und wie die Causalität, dieser Grundbegriff des Denkens und der Theorie nur möglich wird durch die Freiheit, so auch bedingt diese den Zweck, den Grundbegriff der Praxis. Wo der Zweck thätig ist, da hat ein Abwägen statt der Theile und Kräfte; die Mittel sollen alle nach einem Punkte hingerichtet werden. Ein Entwurf des Möglichen ist die oberste Bedingung des Zweckes. Dieses Abwägen der Kräfte und Mittel, das Vorhalten der verschiedenen Möglichkeiten vor dem geistigen Auge, ist nicht denkbar, wenn der Geist sich nicht richten kann auf Entgegengesetztes. Erwägung und Ueberlegung, die damit gegebene Ueber- und Unterordnung der Mittel setzen die Selbständigkeit und Freiheit des Ichs voraus. So nur kann dann auch der Affect vertieft werden zum Wollen; als solcher ist er rein physischer Natur, blind wie diese, bewußt und ethisch wird die durch ihn erregte Begierde nur, sofern das Denken sich selbige unterordnen und als Mittel für die Erreichung eines Zweckes verwenden kann. Deßhalb ist der Zweck die Basis der Ethik, weil in ihm das Denken die Unterordnung des Individuums unter das Allmeine vollzieht. Aus dem Denken, das ohne die Richtung auf das Entgegengesetzte nicht denkbar ist, stammt die Möglichkeit sich von Lust und Unlust unabhängig zu erhalten und der all-

gemeinen Idee zu folgen. Wie daher der Abschluß des Allgemeinen, wie es hervorgeht aus der zusammenfassenden Thätigkeit des Denkens, ohne Freiheit sich nicht begreifen läßt: so bleibt die praktische Thatsache des Zweckes, dieser Ursprung der Handlung, ohne die frei entwerfende That des Denkens ein Räthsel. Wenn Affect und Handlung sollen auseinandergehalten werden können, wenn das Ablehnen oder Zustimmen der Seele möglich seyn soll, so muß sie sich aus eigener Kraft anspannen und auf's Entgegengesetzte richten können. Das Anderskönnen erweist sich daher als der Grund der Theorie wie der Praxis. Nur durch diese Eigenschaft erweist sich der Geist, im Denken wie im Wollen, als eine Möglichkeit die übergreift über jedwede Bestimmtheit, Vorstellung und jedweden Affect. Ohne das Anderskönnen flössen Denken und Wollen, wie ihr Verhältniß zum Affect, chaotisch zusammen.

Aus dem Entwickelten läßt sich nun auch der Entscheid ziehen über die Behauptung des Determinismus: Wir glaubten bloß deßhalb frei zu seyn, weil wir ein Bewußtseyn hätten von dem, was wir thun. Schon Leibnitz sagt: hätte die Magnetnadel von ihrer Bewegung ein Bewußtseyn, so glaubte sie sich frei. Allein das Bewußtseyn kommt nur zu Stande durch die Freiheit, kann nur aus der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des Ichs stammen. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Ideenassociation gelenkt und können die Vorstellungen zu einander in ein Verhältniß gesetzt werden. Indem das Ich seine Vorstellungen in ein Verhältniß setzt, wird es zur Quelle des Bewußtseyns. Ein Geist in welchem die Vorstellungen blind übereinander stürzten, ohne daß er die Kraft hätte selbigen einen Damm entgegenzuwerfen, sie in feste und dadurch klare Gränzen einzuengen, ein solcher Geist wäre sicherlich kein Geist im strengen Sinne des Wortes; eine solche Seele wäre gleichsam herren- und gesetzlos, denn in ihr waltete keine andere Kraft als die des blinden Zufalls. In blinder Bewegung triebe hier der Geist vorwärts, wüßte nicht was er thäte, noch was mit ihm geschähe, könnte sich nicht betrachten in der Bewegung und sähe

nicht was er thut, noch was er gethan hätte. — Es reicht daher die Ausflucht des Determinismus nicht aus, die Ausflucht, die sich kleidet in die Behauptung: Wir glauben bloß deßhalb frei zu seyn, weil wir ein Bewußtseyn haben von dem was wir thun; sie bricht sich am Nachweis, daß das Bewußtseyn selbst zur Quelle die Freiheit hat. —

Der Determinismus jedoch ist hartnäckig und starr, wie die Nothwendigkeit für die er einsteht. Daher setzt er von einer andern Seite her an. Indem wir nämlich für die Freiheit in die Schranken treten: so scheint es, als schöben wir die freie That hinauf in die Region des Grundlosen — wie Romang behauptet —; es scheint der Ort der freien Handlung nicht zu liegen innerhalb des Zusammenhangs der Gründe; diese scheinen in gar lockerer Weise neben einander zu liegen und mit dem Ich nicht in innerlicher Verbindung zu stehen; weder mehr in dieser noch in einer andern Verbindungs- und Wirkungsweise scheinen sich die Gründe zu befinden. Aber auch diese, auf den ersten Anblick verfänglichen Einwürfe halten keineswegs Stich. Kein Band nämlich unter den Vorstellungen und keine innerliche Verknüpfung derselben kann gedacht werden ohne die Centralität des Ichs im entwickelten Sinn. Eine Peripherie, die nicht im Centrum wurzelt, ist sicherlich nicht in bewußter Weise zusammengehalten. Nur wenn das Centrum gestrichen wird: dann muß Alles außer- und nebeneinander liegen, und wenn es auch verknüpft wäre durch ein nothwendiges Band: so wäre diese Nothwendigkeit, wie oben gezeigt worden, doch nur eine fatalistische; von einer organischen wäre nicht die Rede, denn eine solche wurzelt im Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, die dem Entwickelten gemäß zur Basis haben die Selbständigkeit des Ichs. Das bloße Ineinander nämlich der Vorstellungen unter sich, die sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung, wie Grund Folge, so lange es nicht geregelt ist durch das Denken, ist noch keineswegs Organismus, sondern ein bloßes Gestaue bunter Kräfte. Jede innerliche Verknüpfung, d. h. jede bewußte und organische Nothwendigkeit setzt daher voraus die Selbstthätigkeit

des Ichs, welche, wie gezeigt worden ist, auf dem Anderskönnen ruht.

Dem Entwickelten zufolge ist somit die Causalität in der Sphäre des Geistes allerdings nicht identisch mit derjenigen in der Natur und darf es auch nicht seyn, soll der Begriff des Geistes überhaupt nicht aufgehoben werden.

Zwar ziehen auch die im Geiste angenommenen Gründe Folgen nach sich, und insofern kann auch geredet werden von wahrhaften Gründen des Handelns; ebenso treten die Folgen nicht zufällig ein, allein die Richtung, welche sie nehmen müssen, ist Sache des Ichs. Dieses besitzt die Kraft, die Folgen, die aus den Gründen hervorgehen, d. h. aus dem Zusammentreffen seines Wesens mit der von außen einströmenden Sollicitation, graduell niederzuhalten oder sich entwickeln zu lassen.

Das Gesagte nun wird namentlich noch bestätigt dadurch, daß wir eingehen auf den Begriff des Grundes und zwar des Grundes, wie er innerhalb des Geisteslebens muß gefaßt werden. — Was sind wahre Gründe im Leben des Geistes? Mit dieser Frage wird in intensivster Weise entschieden über die Freiheit. So lange wir bloß die Impulse auffassen, wie sie hervorbrechen aus der Ideenassociation, so haben wir bloße Begebenheiten, Ereignisse, bloße Erscheinungen in unserm Denken. Zum Grunde werden diese Erscheinungen erst vertieft dadurch, daß das Ich sie scheidet und verbindet. Es liefert also die Ideenassociation dem Denken weiter nichts als das Material. Zu Gründen wird dieses erst, wenn es durch das Denken hindurchgegangen ist, das nicht verstanden werden kann ohne die Selbständigkeit des Ichs. Mit dem Begriff des Grundes ist stets verbunden der des Bewußten, und des wahrhaft Allgemeinen, gegenüber dem sinnlich Einzelnen, die von der Selbständigkeit des Ichs und vom Denken nicht können getrennt werden. So kommt denn selbst der Begriff des Grundes, mit welchem der Determinismus die Freiheit stürzen möchte, doch nur zu Stande durch dieselbe.

Aus unserer bisherigen Entwickelung erhellt, daß die Frage:

Wie ist Freiheit möglich? eng zusammenhängt mit derjenigen: Wie ist Erkennen möglich? Hier nun sind von Bedeutung das Apriori und die Spontaneität des Ichs, mit welcher dieses die Eindrücke empfängt und ordnet.

Der Ursprung der menschlichen Erkenntniß kann doppelt gefaßt werden. Entweder so, daß man annimmt, es stamme aller Inhalt des Geistes lediglich von Außen, sey bewirkt durch die Dinge und deren Eindrücke, so daß man also in Weise Locke's den Geist faßt als tabula rasa, die von den Dingen beschrieben wird. Oder man kann den Ursprung des Wissens verlegen in's Innere des Geistes, in dessen eigene schöpferische Thätigkeit, so daß also dabei der Geist nur mit sich selber verkehrte und in sich selbst den Quell des Wissens eröffnete. Die erste Art die Erkenntniß abzuleiten ist die empirische, lediglich auf die Erfahrung gestützte; auch als die receptive kann man sie bezeichnen, denn gemäß ihr verhält der Geist sich ganz passiv, empfängt nur, bildet den selbstlosen Durchgangspunkt der Wirkungen, welche die Dinge auf ihn ausüben.

Die zweite Auffassung des Ursprungs der Erkenntniß ist die apriorische, das Wissen, das ohne die Erfahrung und vor ihr gebildet wird. Ihr zu Folge werden Vorstellungen und Begriffe lediglich durch des Geistes eigene Thätigkeit; daher wird der Geist bezeichnet als durchaus spontan, d. h. als freithätig, ohne alle Hülfe der Erfahrung.

Nun ist klar, daß in diesen Arten des Ursprungs unserer Erkenntniß ein entscheidendes Moment liegt für oder gegen die Freiheit. Ist der Geist ganz abhängig vom äußern Eindruck, verhält er sich ganz passiv: so ist er ein bloßer Durchgangspunkt für die Dinge ohne irgend welche Selbständigkeit. Dieß muß daher vor Allem untersucht werden. Läßt sich keine, wenn auch nur graduelle Selbständigkeit des Geistes nachweisen, schließen die Vorstellungen sich ab, ohne daß von Seiten des Geistes dazu mitgewirkt wird: so bricht die menschliche Freiheit schon in ihrer fundamentalen Bedingung zusammen; es mangelt ihr die erste unveräußerliche Bedingung, ohne welche sie auch vom er-

kenntnißtheoretischen Gesichtspunkt aus gar nicht kann gedacht werden. Es drängt sich daher unmittelbar die Frage auf: Wie läßt sich dieses schöpferische Moment des Geistes darthun, wie läßt sich seine Selbständigkeit nachweisen im Ursprung? —

Der einfachste Weg nun, diese Frage zu beantworten, ist derjenige der Erfahrung. Wenn wir unsere Augen öffnen: so erblicken wir eine uns fremde Welt, von dieser ist unser Geist zunächst gefesselt; ihr gegenüber verhält er sich daher receptiv. Sobald er es aber unternimmt in die gegebene Welt vorzudringen und sich ihrer zu bemächtigen: so zeigt er sich selbst als thätig. Im Aufnehmen und Empfangen der äußern Eindrücke nämlich liegt bereits eine Thätigkeit eingeschlossen. Diese Thätigkeit zwar wird angeregt von Außen; aber dennoch stammt sie nicht von Außen, vielmehr ist sie dem Geiste selbst ursprünglich; denn sie besitzt die Kraft den empfangenen Eindruck aufzunehmen und zu fixiren.

In aller Sinnwahrnehmung, auch in der niedersten, ist daher schon enthalten eine geistige Action und dadurch eben offenbart sich die Selbstthätigkeit des Geistes. So lange nämlich das Subject in's Object versenkt ist: so lange hat zwar eine Berührung statt, aber noch keine Wahrnehmung. In dieser müssen wir das Object von uns absondern als ein Fremdes, das nicht wir selbst sind. Dieses Absondern des Gegenstandes von uns ist nun bedingt durch die Thätigkeit des Geistes und offenbart uns insofern seine Selbständigkeit. Der den Eindruck ausübende Gegenstand vermag nicht sich abzusondern von uns, sondern allein der Geist der den Eindruck aufnimmt. In der Sinnenwahrnehmung greifen daher zwei Bewegungen in einander; die eine stammt von außen, die andere von innen. Käme die innere des Geistes der äußern der Dinge nicht entgegen, nähme sie selbige nicht auf, so liefe sie immerdar für sich aus. Von einer Unterscheidung und dadurch Wahrnehmung wäre nicht die Rede. Wir hätten nur dieselbe Bewegung; es wären nicht zwei Thätigkeiten vorhanden, daher keine Wahrnehmung. Diese nämlich setzt voraus ein Wahrgenommenes und ein Wahrneh-

mendes, deren Thätigkeiten zusammen eben die Sinnwahrnehmung erzeugen. Nur durch diese frei thätige Bewegung vermag der Geist die dem Gegenstand entströmende Bewegung zu kriten, sich vom Gegenstand zu unterscheiden, der ihn mit seiner Bewegung gleichsam berührt. Daher ist es ganz unmöglich, den letzten Punkt in der Sinnwahrnehmung rein empirisch zu erklären; vielmehr werden wir hingewiesen auf einen geistigen Grund derselben. Mitten in der Sinnwahrnehmung haben wir also ein apriorisches, ein spontanes Moment des Geistes.

Machen wir das Gesagte klar an einem Beispiele; am Entwurf der räumlichen Vorstellung durch den Tastsinn. Wenn der Finger einen Punkt im Raume berührt: so setzt der Tastsinn diesen Punkt an einen und denselben Ort. Bewegt sich der Finger weiter am Gegenstand: so setzt der Tastsinn einen neuen Punkt im Raume. Dabei sind wir uns nur durch die Muskelthätigkeit bewußt in welcher Richtung der Finger den Ort verändert. Nach diesen Indicien entwirft der Geist die räumliche Gestalt. Der tastende Finger ist jedoch stets nur an Einem Punkt; setzte daher der Geist die einzelnen Punkte nicht in Bezug zu einander, faßte er sie nicht zusammen in Ein Ganzes: so entstünde kein Raumbild. Daraus erhellt, daß zum Entwurf der räumlichen Vorstellung die Bewegung des Organs nicht ausreicht, was es liefert sind nur die Elemente, das Material, das erst vom Geiste gegliedert, zum Ganzen sich abschließt. Im Verknüpfen der einzelnen Punkte zum Ganzen offenbart sich aber die geistige, oder apriorisch-spontane Thätigkeit. Der letzte Punkt in der Sinnwahrnehmung, ja der eigentliche Nerv derselben und Grund ist daher nicht empirischen Ursprungs. Obgleich also der Geist an den Dingen sich entwickelt: so ist er doch kein schlechthin passives Wesen, sondern freithätig und aus sich selbst erzeugend. Der Materialismus ist daher auch von diesem Gesichtspunkte aus nicht im Recht. Der Geist ist kein bloßer Durchgangspunkt für die Einwirkung der Dinge. Wäre er dieß: so fiele er selbst zusammen mit der physischen Kraft; denn was schlechthin passiv ist, dem gebricht es an aller Selbstthätigkeit, dem Wesen des Geistes.

Im Bisherigen bewegten wir uns auf dem Gebiete der Erfahrung. Nun aber liegen noch andere Thatsachen vor, welche uns die Spontaneität des Geistes in noch höherem Grade verbürgen, nämlich das Mathematische und Logische.

Unter den Neueren behauptet Leibnitz zuerst nachdrücklich, daß die Mathematik apriorischen Ursprungs sey. Sie habe in ihrem Ursprung nichts zu schaffen mit der Empirie, sondern sey eine rein apriorische Wissenschaft, mithin rein geistigen Ursprungs. Locke hatte den Geist verglichen mit einer tabula rasa; Leibnitz dagegen vergleicht ihn mit einem bunten Marmor, der, wo ich ihn auch zerschlage, bunte Farben in sich birgt. Nach Leibnitz erzeugt demgemäß der Geist nothwendige Wahrheiten aus sich selbst, die durch aufmerksame Betrachtung können gefunden werden. Daß das Mathematische rein geistigen Ursprungs ist, das bezeugen seine eigenen Thatsachen. In der Natur nämlich und in der Erfahrung findet sich nirgends das, was die Mathematik erzeugt und braucht. Zwar könnte man sagen: Es sey die gerade Linie in der Kante eines Krystalls angedeutet, wenn auch nicht streng vollzogen. Allein gerade darin besteht die apriorische That des Geistes, daß er ergänzt, was der Natur mangelt. Diese Einsicht stammt allein aus ihm und es ist die gerade Linie aus seinem eigenen Wesen geschöpft.

Ebenso giebt es in der Natur nirgends einen Kegel, eine Kugel oder einen Cylinder, nirgends einen gleichtheiligen Bruch. Nirgends sind daher die Gegenstände der Mathematik erfahrungsmäßigen Ursprungs. Ebenso wenig sind es die Methode und die Resultate der Mathematik. Während die Methode der Erfahrungswissenschaften, in Beobachtung, Induction und Analogie sich gliedernd, eine bloß relative Allgemeinheit erzeugt, schafft die Mathematik die strengste durch ihr synthetisches Verfahren. So ist sie im Stande selbst für die Empirie die höchste Nothwendigkeit zu erzeugen. Wie daher die Methode der Mathematik ihren rein apriorischen Ursprung bestätigt, so auch ihr Resultat.

Wie nun die Mathematik den Beweis liefert, daß der

Geist auch selbsterzeugten Inhalt besitzt: so auch muß sich die Logik gegen die Ansicht kehren, als habe der Geist allen Inhalt von Außen. Vielmehr wird die Spontaneität und das Apriori des Geistes logisch verbürgt durch die Thatsache des Allgemeinen und Nothwendigen, Begriffe die sich decken. Die Erfahrung, rein als solche nämlich, bietet nur Einzelnes und vereinzelte Eindrücke. Das Zusammenfassen dieser Eindrücke, das Ausscheiden des ihnen immanenten Allgemeinen, stammt aus des Geistes eigener That; denn durch die bloße Erfahrung empfinden wir stets nur Einzelnes, niemals den allgemeinen Causalzusammenhang. Dieser bezeugt daher die schöpferische und selbstthätige Natur des Geistes, und schließt uns das Wissen auf in seinem Ursprung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit, des Wissens höchstes Ziel, verbürgen uns die Schöpferkraft des Geistes. Dieser ist keineswegs bloßer Durchgangspunkt für die Eindrücke, sondern aus sich thätig und zwar um so mehr, je vollendeter seine Produkte sind. Die Frage: Wie ist Erkennen möglich? läßt sich daher, aufgefaßt nach ihrem Kerne, umsetzen in die: Ist das Apriori d. h. die Selbstthätigkeit des Geistes möglich? —

Dieser letztere Theil unserer Betrachtung hatte zur Aufgabe, zu zeigen, wie auch vom erkenntnißtheoretischen Gesichtspunkte aus die Selbstthätig- und Selbständigkeit des Geistes müsse angenommen werden. Bevor wir nun weiter gehen, wenden wir uns nochmals zurück zum Determinismus. Auch der Determinismus spricht dem Geiste die Selbstthätigkeit zu; dadurch eben scheint er das zu besitzen, was die Freiheit anstrebt. Dem Determinismus besteht nämlich die Selbstthätigkeit in der Geltendmachung der eigenen Natur. Wenn ein Wesen seine eigene Natur geltend macht: so ist es selbstthätig. In dieser Weise könne auch die menschliche Seele selbständig genannt werden; in ihr nämlich sey die Selbstthätigkeit intensiver als in jedem andern Wesen.

Genau besehen jedoch ist diese Selbständig- und Selbstthätigkeit, welche der Determinismus der Seele zuspricht, eine

reine Metapher ohne innere Bedeutung. So lange nämlich das Anderskönnen nicht anerkannt ist, darf man das Ich weder als selbstthätig, noch als selbständig bezeichnen, außer etwa dem Namen nach. Wären Selbständigkeit und Freiheit im strengen Sinn durch diese Bedingungen des Determinismus schon erschöpft: so hätten wir Freiheit überall schon da, wo zwei Substanzen aufeinander schlagen und die eine durch ihren Gegenstoß die andere zurücktreibt. Ueberall wo nur Substanzen wirkten und gegenwirkten, hätten wir schon Freiheit, und das système de la nature, der vollendetste Materialismus, dürfte mit demselben Rechte von Freiheit sprechen. Die mechanische Reaction von Seiten des Dinges ist auch Selbstthätigkeit, aber doch deßhalb wahrlich noch keine Freiheit; die bloß mechanische Nothwendigkeit wird dadurch keinesweges überschritten. Der Willensact wird hier zur bloßen Reaction gegen das sollicitirende Motiv; der gesammte Proceß verwandelt sich in mechanischen Stoß und Gegenstoß. Von Selbständigkeit kann nicht geredet werden.

Ueber den Mechanismus hilft auch nicht hinaus der Satz Spinozas, der von Seiten des Determinismus bisweilen angeführt wird: „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur." Durch diesen Satz nämlich werden wir keinesweges hinausgehoben über das Gleichgewicht der Kräfte, vielmehr müssen wir verharren bei der Statik und Mechanik, einer Kategorie, durch welche weder das Organische noch das Geistige erschöpft wird. Selbst dann ist der Mechanismus noch nicht überwunden, wenn in der Reaction die inneren Agentien die äußern überwiegen; nur durch das Anderskönnen wird er überschritten, das in jenem Satze nirgends enthalten ist. Gesetzt der Zustand eines Individuums sey bedingt, einerseits durch die äußern Sollicitationen, andererseits durch die Beschaffenheit des eigenen Wesens, gesetzt der wichtigere Theil dieser Agentien, aus denen der Zustand des Subjects hervorgeht, liege in diesem selber: so haben wir doch

ohne die Annahme des Anderskönnens einen blinden Druck und Stoß; eine Kraft überwältigt mechanisch die andere, die innern Agentien siegen über die äußern in Weise der Schwerkraft. Aus dieser allein jedoch ist die Richtung auf das Entgegengesetzte, Selbstthätigkeit und Bewußtseyn nicht verständlich.

Jener Satz: Ea res libera dicitur u. s. f. paßt auf alle Dinge: auch auf die rein physischen; in Bezug auf den Geist liefert er eine bloße dürftige Analogie, die das Spezifische, ohne welches der Geist gar nicht kann gedacht werden, unerklärt läßt. So viel in Bezug auf die Selbstthätig- und Selbständigkeit.

Soll vom Ich die Rede seyn: so muß man zugeben, daß innerhalb der Sphäre des Geistes die Gründe ihre Folgen in anderer Weise nach sich ziehen als in der Natur; man muß zugeben, daß das Ich durch die Eigenschaft des Anderskönnens, durch die es selbst besteht, graduell zu verfügen im Stande sey über Entwicklung und Verlauf der Folgen, die aus den Gründen, aus den Sollicitationen, aus dem eigenen Wesen des Geistes entspringen. — Allein auch so ist die Freiheit noch nicht vollends gewonnen.

Im Interesse des Determinirens müssen wir selbst folgenden Einwurf uns entgegenhalten: Wenn es nämlich auch feststeht, daß innerhalb des Geistes die Gründe ihre Folgen in anderer Weise nach sich ziehen als auf dem Gebiete der Natur: so bleibt dennoch auch hier Causalität, wenn gleich nur eine Modification derselben, und weil eine Causalität vorhanden ist, sey nun auch ihre Gestalt diese oder jene: so kommen wir eben deßhalb aus dem Determinismus nicht heraus. Eine Modification der Causalität hebt diese und mit ihr den Determinismus nicht auf; die Causalität und der mit ihr verknüpfte Determinismus sind im Geiste nur freier und complicirter, vollziehen sich aber dessen ungeachtet mit der strengsten Nothwendigkeit.

Unsere ganze Untersuchung scheint nun durch diesen Einwurf gefährdet zu seyn; wie schwingen wir uns heraus aus dieser Frage? Antwort: durch den indirecten Beweis, durch die Schlüsse die wir machen müssen von der Thatsache des Geistigen

aus. Dadurch leitet aber dann die psychologische Untersuchung zurück in die metaphysische. Daß innerhalb des Geisteslebens das Anderskönnen, die Richtung auf das Entgegengesetzte als Grundbedingung muß anerkannt werden: dieß anzunehmen nöthigt uns die Thatsache des Denkens, des Bewußtseyns, des Ichs. Wollen wir nun aber in dieser Region genetisch weiter vordringen: so stoßen wir auf jene unüberschreitbare Gränze, die stets auftaucht, wenn das menschliche Denken sich in's Absolute versenken und aus diesem heraus construiren will. Wie nämlich das Ich in sich selber erwache, sich sondere in ein centrales und peripherisches, — dieß vermag die Wissenschaft nicht nachzuweisen. Nach unserer Ansicht ruht hier die Gränze des Wissens; diese tritt stets da ein, wo es sich darum handelt das Verhältniß zwischen Geist und Materie aufzuzeigen. Wohl können wir sagen: es verschmilzt sich das Denken mit der thierischen Empfindung und dadurch wird das Centrale von der Empfindung erhoben zum Selbstbewußtseyn, das Peripherische dagegen zum Weltbewußtseyn. Ebenso läßt es sich zeigen, daß Selbstbewußtseyn und Weltbewußtseyn sich an einander entwickeln, daß sie in steter Wechselwirkung stehen. Allein dieß Alles ist ein bloßer Rückschluß, zu dem uns die gegebene Thatsache nöthigt. Dieß Alles ist nur indirecte Erkenntniß, denn wir kennen nicht den Vorgang, durch den jenes Sichscheiden der Empfindung sich abschließt in das Centrale und Peripherische; wir haben keinen directen Einblick in das innere Verhältniß zwischen Geist und Materie, Denken und Empfindung. Wie das Ich sich bildet mit seiner Richtung auf das Entgegengesetzte: darein haben wir keinen Einblick. Nur von der Erscheinung her können wir hier vorschreiten und uns indirekt den Grund deuten.

Wir können dazu zwingen, gewisse Bedingungen anzunehmen, wenn der Begriff des Ichs, des Denkens und Bewußtseyns nicht soll aufgehoben werden. Die Widersprüche können wir aufzeigen, welche entstehen, wenn nicht diese bestimmte Voraussetzung gemacht wird. Ohne die Annahme: es könne der Geist sich richten auf das Entgegengesetzte, bleiben alle logisch-

psychologischen Thatsachen, ja überhaupt jede Erscheinung, die wir als eine geistige bezeichnen, ein Räthsel. Keiner kann diese Annahmen aufgeben, ohne von seinem Denken zu abstrahiren. Das Läugnen der Freiheit, weil es Denken ist und wie jedes Denken auf der Freiheit ruht, bezeugt diese selber. Namentlich aber läßt sich in klarer Anschauung darthun die Freiheit an mathematischen Gebilden. Und hier ist der Punkt, wo die Anschauung jeden Zweifel des Verstandes niederschlägt. Die Freiheit der mathematisch-apriorischen Thätigkeit erblicken wir in der unendlichen Richtung der entwerfenden Bewegung des Geistes; in der unendlichen Möglichkeit der geometrischen Construction und arithmetischen Combination. Der Geist ist hier thätig in frei entwerfender Bewegung; diese That erkennen wir nur aus sich selbst durch unmittelbare Anschauung. Indem wir diese frei entwerfende Thätigkeit vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntniß des Bildes. Indem der Geist diese entwerfende Bewegung übt, erkennt er sie auch zugleich. Betrachten wir z. B. die Entstehung irgend einer Figur, etwa des Dreiecks und die Freiheit im Entwurf wird uns klar werden. Zwar vollzieht sich die Erzeugung des Dreiecks nicht ohne die Gesetze, die mit der Natur des Geistes verflochten sind; allein welche Größe z. B. das Dreieck haben soll, in welcher Weise sich die Seiten zu einander neigen müssen, überhaupt die Qualität, in welcher das Dreieck sich darstellen soll, diese ist die freie That des Ichs.

Diese freie That kann nun freilich nicht weiter abgeleitet, sondern nur angeschaut werden; im selbigen Momente wird sie klar, in welchem das Bewußtseyn sie übt. Bei diesem mathematischen Verfahren kann man daher auch die innige Einheit schauen von Freiheit und Bewußtseyn. Die gestaltentwerfende Phantasie erzeugt eine Linie. Damit diese begränzt werde, hält sie mit der erzeugenden Bewegung inne. Von dem Punkte aus, an welchem die Bewegung inne hält, läßt der Geist eine neue Richtung ausstrahlen, verbindet die Endpunkte der Linien und es entsteht die Figur, das Dreieck. — Die Bewegung erfolgt allmählig, die Wirkungen der Bewegung, d. h. die einzelnen Producte wer-

den zusammengefaßt zum Ganzen. Die Vielheit, z. B. der Linien, reducirt sich durch die zusammenfassende Bewegung zur Einheit. Wir haben also eine Erzeugung der Vielheit und eine Fixirung derselben. Dieses Produciren und Fixiren, das Zusammenfassen der Theile zum Ganzen ist That des Ichs; die einzelnen Linien, welche auseinander zu fallen drohen, werden durch das Ich in Bezug gesetzt, inwiefern nämlich die Verbindung wieder erzeugt wird. Der Stoff, die Linien, ihre Verknüpfung zum Ganzen und zur Einheit ist Product des Ichs. Das Ich geht nicht auf im jeweiligen Erzeugniß, z. B. der Linien, im jeweiligen Gedanken, sondern steht selbständig über demselben. Es schwebt daher die Figur, das Dreieck z. B., nur so lange klar im Bewußtseyn, als der Geist die Punkte und Seiten in lebendiger Beziehung hält, gleichsam im selbigen Moment sie scheidend und verbindend. Hier wird die Freiheit Grund des Bewußtseyns; denn nur indem der Geist, das was er erzeugte, verbindend und scheidend in Beziehung setzt, besitzt er Bewußtseyn. Würden die Seiten einer Figur, z. B. des Dreiecks, sich etwa so anziehen und abstoßen, wie die electrischen Korkkügelchen im Glase: so entstünde ein Dreieck ohne all unser Zuthun. Wir könnten die Seiten nicht aufeinander beziehen, verknüpfen und beliebig lang für unsere Betrachtung hinheften, sondern es herrschte ein bloß momentanes Anschießen. Es wäre kein Mittelpunkt erzeugt durch das Bewußtseyn, sondern durch eine Nothwendigkeit, die der physikalischen parallel stünde; ein bloßer Schwerpunkt wäre erreicht, wie in den Dingen; die Ruhe in diesen Producten wäre keine bewußte geistige Einheit, sondern die des Gleichgewichts der Kräfte. Wenn nun auch das Ich nicht gesetzlos verfährt: so kann ihm doch, trotz der Gebundenheit an seine Gesetze, dieses Anderskönnen, diese seine Combination, dieser Spielraum in der Gestaltung des Einzelnen nicht abgesprochen werden. Das beweist die Thatsache des Mathematischen. Freiheit und Bewußtseyn sind daher im Geiste eng miteinander verkettet; aus ihr, der Beweglichkeit schlechthin, stammt allein die bewußte Ruhe in den Producten des Geistes. Es

zeigt sich auch hier, an der Analysis dieser mathematischen Thatsachen, daß Logisches und Ethisches zur gemeinsamen Wurzel die Freiheit haben.

Der Entwurf der That im Ethischen entspringt aus der frei entwerfenden Bewegung des Geistes; im Entwurf des Möglichen liegt die formale Bedingung für das Ethische. Im Logischen stammt aus ihr die Einheit in der Vielheit, die Ruhe in der Production, die mit dem Erlöschen der Bewegung zu schwinden scheinen; aus ihr allein kommt bewußte Ruhe in's fließende Bewußtseyn, Seyn in's Werden des Geistes.

Auf diese Weise haben wir durch Zergliederung logisch-psychologischer Phänomene die Freiheit aufgewiesen. Sie läugnen hieße das Denken, das Ich, das Bewußtseyn, die geistige Nothwendigkeit aufheben. Sie ist ein Merkmal und ein Begriff ihrer selbst, der sich offenbart im Verfahren ihrer Production. Ihr Wesen folgt unmittelbar aus der Handlungsweise. Es siegt hier die Anschauung über das Verstandesgesetz der Causalität, die, so lange sie nicht durch die Freiheit vertieft wird, an Bedeutung die mechanische blinde Nothwendigkeit nicht überschreitet.

Unsere Untersuchung der geistigen Thatsachen hat gezeigt, daß die mechanische Causalität nicht ausreicht zur Erklärung. Aus bloßer Anziehung und Abstoßung, aus bloßem Druck und Stoß kann man das Bewußtseyn nicht verstehen in seiner Tiefe. Ohne die freie Wirksamkeit des Ichs, aber im entwickelten Sinn, wird die Analogie des Mechanismus nicht überwunden. Wenn auch der Mechanismus im Geiste ein feinerer wäre und complicirterer, trotz dem bliebe er doch stets bloßer Mechanismus, in welchem der Geist keinesweges aufgeht.

Aber auch vom Gesichtspunkt der ethischen Thatsachen aus erweist sich der Determinismus als durchaus ungenügend. Vor Allem muß er verharren auf dem Standpunkt des Triebes; denn dieser ist schlechthin bestimmt, seine Tendenz schließt aus jedwede selbstthätige und selbstbewußte Combination; vielmehr vollzieht er sich genau nach der innern Anlage des Individuums und des Gegenstandes, der sollicitirend an dasselbe herantritt,

so daß von einer Abweichung nicht die Rede seyn kann. Ja streng genommen ist der Begriff der Tendenz, weil freie Combination und Absicht in sich schließend, nicht möglich vom deterministischen Gesichtspunkt aus; daher kann man auch auf dem Gebiete der Natur, wo die Determination des Instincts herrscht, nur in analoger Weise von Tendenz reden. Ebensowenig ist ein Sollen möglich auf deterministischer Grundlage. Das Sollen des Individuums verwandelt sich hier durchaus in die innerlich bestimmende Macht der Natur; für diese jedoch giebt es nur ein Müssen, ein Bewußtloses, das ohne Ueberlegung sich vollzieht. Tendenz und Sollen sind daher vom Standpunkt des Determinismus aus nur uneigentlich und als bloße Metaphern zu gebrauchen. Sollen und Gebot sind vage Analogieen, wenn es keine Freiheit giebt. Wer daher weiß, daß die Analogie nicht bloß in der Identität ihr Wesen hat, sondern wenn sie vollständig seyn soll, vor Allem die Congruenz hinsichtlich der spezifischen Differenz erfordert, wird sich durch die Behauptung des Determinismus, als seyen auch bei ihm Sollen und Gebot möglich, nicht gefangen nehmen lassen.

Da bei'm Determinismus keine Selbstthat möglich ist: so kann das etwaige Böse nur bestehen im Verfehlen des Naturzweckes. Daher fällt es ganz zusammen mit dem Uebel; jede Verstümmelung, das *Τέρας* im Sinn des Aristoteles fiele unter die Kategorie des Bösen, weil alles Sittliche als bloß naturwüchsig gedacht wird. — Alles Sittliche wäre bloßer Zustand, keine That; wie es überhaupt vom Determinismus aus für das Logische nur Begebenheiten giebt: so erzeugt er im Ethischen nur Zuständliches, bloß durch Naturentwicklung Bedingtes. Auch, wenn der Determinismus das Gute faßte als die Herrschaft des Geistes über das Natürliche: so wäre, selbst wenn man die innere Möglichkeit dieser Herrschaft zugäbe, der Grad der Güte und Vollkommenheit doch nur bedingt durch die Intensität des geistigen Wachsthums; die freie Gesinnung hätte darin keine Bedeutung. Es hinge die Sittlichkeit alsdann einfach davon ab, ob das Individuum geistig stark oder schwach

gewachsen sey; denn nur von der Kräftigkeit des geistigen Elementes wäre bedingt die Subordination des sinnlichen. Indem nun der Determinismus, wenn er consequent bleibt, den Zustand durchweg identificiren muß mit der That: so vertilgt er zugleich den Unterschied zwischen Seyn und Thätigkeit; er hebt somit auch den Begriff des Subjects auf; denn Subject ist nur das, was von seiner Thätigkeit sich absondern, d. h. ihr gegenüber sich selbständig erhalten kann; denn das eigene Seyn schließt noch nicht in sich die eigene Thätigkeit, außer die bloß physische. Nach dem Determinismus hängt der sittliche Werth ab vom Maaß der im Individuum vorhandenen vernünftigen Lebenstüchtigkeit und Lebensentfaltung, die Art und Weise dieser Entfaltung, sofern sie die Selbstthätigkeit des Subjects zur Voraussetzung hat, kommt dabei nicht in Rechnung. Daher muß denn auch das Angeborne für sittlich höher gehalten werden als das Angebildete, und doch kann für das Angeborne keiner verantwortlich gemacht werden. Die Zurechnung fällt dahin; denn der Determinismus kann streng genommen nicht von That reden. Die Strafe selbst verliert ihre ethische Bedeutung und verwandelt sich in den Zwang des Mechanismus. Die Strafe des Determinismus kann nur compensiren durch den Gegendruck, erzeugt durch das fremde Verbrechen; sie ist somit selbst nicht ethisch bei denjenigen, durch die sie verhängt wird; denn sie geht nicht aus von freien Individuen; weder im Ursprung noch in der Anwendung kann sie ethisch genannt werden. Ihr Resultat wäre im günstigsten Falle Dressur. Bei dieser nämlich bleibt die freie Gesinnung außer Spiel; denn es reicht die Vorstellung und deren Association aus. Nur auf das thierische Moment im Geistesleben, nämlich auf die Ideenassociation, könnte eingewirkt werden; daher wäre auch das Resultat ein nur thierisches. — So ist das Logische verflochten mit dem Ethischen. Mag also der Determinismus sich wenden wie er will, — das ethische Moment der Strafe vermag er nicht zu gewinnen. Nur die Widervergeltungstheorie im ganz specifischen Sinne ist sein Ertrag; denn in ihr wird Macht durch Macht aufgewogen; in ihr

tritt die ideale Seite der Strafe zurück und die materielle kommt allein zur Geltung.

Aus dem gleichen Grunde besitzt der Determinismus kein Princip für die Pädagogik; die Einwirkung Anderer, die Erziehung Anderer, die Umwandlung durch fremde Thätigkeit ist nicht möglich, und wenn sie geschähe: so vollzöge sie sich doch nur nach mechanischem Druck und Stoß, wäre mithin weder in ihrer Methode ethisch noch in ihrem Resultat. Da ferner der Determinismus nur Zustand kennt, keine That: so stellt sich alles Eigenthümliche heraus als das bloße Hindurchscheinen eines Fremden, in letzter Instanz des Absoluten, das dem Endlichen keine Selbständigkeit gestattet. Dem Einzelnen kommt nicht für sich ein Werth zu, sondern nur in seiner Stellung zum Ganzen, von der Individualität als einer ethischen kann niemals die Rede seyn. Bestimmt von den übrigen Individuen, in welche das Absolute sich scheinbar zertheilt, kann das Individuum nichts in sich seyn; denn es fehlt ihm das Centrum, durch welches und in welchem es sich erfaßte und von welchem aus es thätig seyn könnte. — Sollen, Gutes und Böses verwandeln sich höchstens in subjective Anschauungsweisen; denn alle scheinbare Mitwirkung von Seiten des menschlichen Wesens ist nur eine Reaction gegen den äußern Eindruck; eine Reaction, welcher das bewegende Selbst fehlt; denn über die Analogie zweier aufeinander stoßender Massen kommt der Determinismus nicht hinaus. Was man als Tugend bezeichnete: das wäre entweder bloß eine ursprüngliche Gabe, oder ein Product der von außen einwirkenden Erregung; die bloße Erregung reichte hin, nicht die eigene Thätigkeit gäbe den Ausschlag. Selbst der Character, ein rein ethischer Begriff, sinkt auf dem Standpunkt des Determinismus herab zum bloßen Naturtypus, und wird reducirt auf das Temperament. Da auf dem deterministischen Standpunkte nur das Absolute ist, der Begriff des Einzelwesens sich in Schein auflöst: so verwandelt dieser Standpunkt, auf das Ethische ausgedehnt, die Macht in das Recht und die Tugend in die Kraft. Jedes Wesen hat von Natur so viel Recht

als es Macht hat zum Daseyn und zum Wirken. Daher ist denn auch das Moralische commensurabel durch das Physische. Die Tugend fällt unter die Kategorie der mathematischen Meßbarkeit; dadurch sinkt sie dann herab zur Waare und es erreicht die Herabwürdigung des Guten ihre Spitze. Könnte das Ethische durch das Mathematische ergriffen werden: so trüge der Determinismus allerdings die größte Möglichkeit in sich. Daß dieß aber nicht möglich ist, haben wir in einer frühern Arbeit gezeigt. Vgl. Weltanschauungen p. 18.

Diese Betrachtung der logischen, psychologischen und ethischen Thatsachen im Lichte des Determinismus, führt uns nun hinüber auf den metaphysischen Standpunkt, von welchem aus, als dem letzten, wir unser Problem noch beleuchten müssen.

Im Bisherigen bewegten wir uns nur im Endlichen, waren nur beschäftigt mit der Analysis des menschlichen endlichen Geistes. Indem nun die zu diesem Behufe nöthigen Thatsachen durchlaufen sind: so handelt es sich zum Schlusse noch darum, die Stellung anzugeben, die jene Thatsachen der Freiheit einnehmen zum Absoluten als absoluter Causalität. So beugt das Ende zurück zu der im Anfang berührten Schwierigkeit. Was nun die Causalität des Absoluten als solche anlangt: so ergiebt sich Folgendes vom Standpunkt unserer Gottestheorie aus. Vgl. Weltansch. p. 36 ff. Wir zeigten daselbst, daß kein vom menschlichen Denken erzeugter Begriff das Absolute zu erfassen im Stande sey. Das Absolute nämlich überschreitet jede Gränze; von dieser aber können unser Denken und unser Begriff sich nicht losreißen. Mag das Denken seine Kraft noch so sehr spannen, stets denkt es in der Schranke, im Unterschied und im Gegensatz; mithin weil eine Schranke die andere bedingt, ein Unterschied den andern voraussetzt, so bewegt es sich stets im Bedingten und dadurch im Endlichen. Wenn dem so ist: so können wir auch das Absolute nicht fassen im Begriff der absoluten Causalität und es trägt diese für unsere Untersuchung nichts aus. Den Begriff des Absoluten vollziehen wir überhaupt niemals in seiner Genesis. Wir können daher auch nie-

mals reden von einer absoluten Causalität; denn überall im Endlichen besteht die Causalität aus einer Mehrheit von Bedingungen, ist keine untheilbare Einheit, sondern das Product mehrerer Factoren. Zwar könnte man erwidern: dein Begriff der Causalität reicht deßhalb nicht aus für das Absolute, weil dieses über aller Causalität steht, wie sie herrscht in den endlichen Dingen. Es ist also mehr als deine endliche Causalität, bedingt eben deßhalb auch mehr als diese, und so kommst du keinesweges heraus aus dem Determinismus. Dieser Einwurf, so schlagend auf den ersten Anblick, hält doch nicht Stich. Mag nämlich das Absolute in seiner Ueberschwenglichkeit auch alle unsere Begriffe übersteigen, mithin auch den der Causalität, wie wir ihn bilden müssen, — wissenschaftlich hat es doch nur in dem Grade Bedeutung als es zugänglich ist für unser Denken und für unsern Begriff. Bewegt sich nun dieser in all seinen Versuchen im Endlichen: so hat dieß auch da statt, wo er die Causalität zum Gegenstand seiner Betrachtung hat. Auch hier kann das Denken niemals von einer absoluten Causalität reden, sondern nur von einer bedingten. Deßhalb construirten wir die menschliche Freiheit nicht aus dem Absoluten heraus, sondern suchten sie festzustellen gegenüber der Causalität, wie sie im Endlichen herrscht und näher im materiell physischen Gebiete. Aus rein logischen Gründen stellten wir uns in's Gebiet der endlichen Thatsachen; an ihm versuchte unser Denken dieß Problem zu lösen. Unsere Untersuchung bezeugt auf's Neue, daß, wenn ein stichhaltiges Resultat im Wissen soll gewonnen werden, man stets mit dem Endlichen anzuheben und in ihm sich umzusehen hat. — Allerdings hat das menschliche Denken den Trieb in sich, seinen endlichen Inhalt in letzter Beziehung anzulehnen an das Absolute; es mißt ihn am Unbedingten, soweit diese Messung kann vollzogen werden. Aus dem Einzelnen, das es durchforscht hat, deutet es das Ganze und beleuchtet zuletzt vom Gesichtspunkt des Ganzen aus wiederum das Einzelne. Daher dürfen wir auch von der Freiheit aus, wie selbige gewonnen worden ist aus dem menschlichen Geiste als einer Thatsache, das

Absolute uns deuten. Wie muß das Absolute beschaffen seyn, wenn menschliche Freiheit möglich seyn soll? Das ist die letzte Frage. Aus der Analogie, durch welche wir uns das Absolute näher zu bringen suchen, haben wir zu zeigen, was es austrage zur Ermöglichung der menschlichen Freiheit.

In unserer Theorie des Absoluten nun (Vgl. Weltansch. p. 36 ff.) haben wir gezeigt, daß es in letzter Linie nur zwei Weltanschauungen gibt, die theistische oder organische und die pantheistische oder physische. Ebenso zeigten wir, welche vorgezogen werden müsse vom Gesichtspunkt des Wirklichen aus. Die Thatsachen des Organischen und Ethischen waren es, welche mit logischer Nothwendigkeit hindrängten zur theistischen Ansicht.

Ebenso nöthigen uns der endliche Geist und seine Freiheit zur Annahme, daß das Absolute sich ebenfalls bethätige mit Freiheit und mit Geist. Wäre die Gottheit nicht selber thätig in Weise des Geistes und der Freiheit; so könnte diese niemals im Menschen auftauchen. Die Gottheit, der Grund des Alles, kann nicht unvollkommener seyn als seine Folgen, d. h. als seine Erscheinungen, die wir als endliche bezeichnen. Ohne den im Grunde der Dinge wirkenden Gedanken, läßt sich die Reflexion in sich nicht denken; die Kraft als solche, die eben ohne den Gedanken blind ist, kann sich nicht in sich selbst reflectiren und so ihrer bewußt werden. Wenn die Naturkraft sich in sich reflectiren soll und zwar in zeitlich endlicher Gestalt: so setzt dieß voraus einen ursprünglichen Gedanken, welcher schöpferisch die zeitliche Erscheinung bedingt.

Auch ist nur unter dieser Voraussetzung die Möglichkeit gegeben, daß die Theile sich erheben über die Kategorie des Stückes der blinden Substanz, und zu Gliedern sich vertiefen können. Ohne Individualität, Selbst und Freiheit ist aber der Begriff des Gliedes nicht vollziehbar. Alles was uns entgegentritt als ein individuell Gegliedertes, ist That des Geistes; beide laufen parallel. Möglich jedoch sind sie nur unter Voraussetzung des vorschauenden göttlichen Gedankens. Die theistische Analogie nämlich gestattet dem Einzelnen einen Spielraum; denn

das Eigenleben des Theils wird im Organismus relativ geschieden vom Ganzen und zwar durch einen ursprünglichen Gedanken. Jedes Glied innerhalb des Organismus ist ein relatives Ganzes für sich, hat einen besondern Gedanken zu verwirklichen, der allerdings wiederum arbeitet im Dienste des Ganzen und insofern bestimmt ist. Dennoch ist das Glied nicht schlechthin determinirt, es kann abweichen von diesem ihm übertragenen Gedanken. Daraus entsteht im Physischen Krankheit; im Ethischen die Sünde und das Böse, sowie die Thatsache der Reue. Diese hätte keinen Sinn, wenn keine Möglichkeit der Abweichung geboten wäre. Das Anderskönnen im Eigenleben ist daher nach seiner metaphysischen Wurzel nur denkbar unter Annahme theistischer Analogie. Man sieht jedoch, daß dieser Weg, welcher vom Absoluten her zu Gunsten der Freiheit durchlaufen wird, nicht weit führt; nur durch die Analysis logisch-psychologischer so wie ethischer Thatsachen kann er tiefer begründet und erweitert werden.

Wollte man die Begriffe Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer Genesis verfolgen bis hinein in's Absolute: so bestätigte alsbald die Gränze, auf die wir bei diesem Versuche stießen, die Richtigkeit unserer Aussage. Wenn wir nämlich in Gott unterscheiden zwischen Gedanke und Kraft: so können wir doch nicht direct und genetisch bestimmen, wie der Gedanke in Gott die materiell wirkende Kraft erfaßt und mit ihr eins wird. Und doch hat überall ein solches Ergreifen und eine solche Wechselwirkung statt, wo uns im Endlichen Nothwendigkeit und Freiheit entgegentreten. Das Seyn wird hier vom Denken in bewußter Weise durchdrungen; Eines nimmt das Andere auf und tritt in dasselbe ein. Statt dieser successiven Durchdringung und Aufnahme haben wir nun im Absoluten, in welchem der Gegensatz überhaupt schwindet, ein Zumal, das jenseits der genetischen Entwicklung gelegen, auch nicht begriffen wird. Daher kann die strenge Wissenschaft gar nicht fragen, weil nie entscheiden, wie sich im göttlichen Urgrunde Freiheit und Nothwendigkeit zu einander verhalten. Nur im logisch-ethischen Gebiete,

also im specifisch-menschlichen kann diese Frage mit logischer Berechtigung aufgeworfen und wissenschaftlich gelöst werden. Jede Analogie, mit der wir von diesem Gebiete her das Absolute als frei oder nothwendig bestimmen wollen, löst sich auf in dem Momente, in welchem sie uns Dienste leisten und in's Innerste des göttlichen Urgrundes versetzen sollte, um da das Freie und Nothwendige zu bestimmen. Denn wo wir von Freiheit reden, sey es in ethischer oder psychologischer Beziehung, da unterscheiden wir zwischen Affect und Afficirtem, ein Unterschied, der in Gott nicht darf verlegt werden. — Daher kann das Absolute nur insofern einen Ausschlag geben in der Entwicklung der menschlichen Freiheit, als es bestimmt werden muß, entweder als die bloße nackte Kraft, deren Wirkungsweise keine andere seyn kann als die mechanische, oder als zweckthätig. Im ersten Fall ergibt sich für die menschliche Freiheit keine Möglichkeit, wohl aber im zweiten. Auch hier wird jedoch der Determinismus nicht in dem Maaße zurückgedrängt, daß dabei keine Bestimmung statt hätte aus einem Grunde, nur die Möglichkeit zur selbstthätigen Reaction wird gerettet. In jeder Handlung ist der Mensch einerseits bestimmt durch den Affect, andererseits durch das Allgemeine; in der theistischen Weltanschauung wird ihm neben dieser zwiefachen Bestimmtheit ein Spielraum gegeben für's Entgegengesetzte. Wenn daher gleich der Einzelne thätig ist für das Ganze und insofern gebunden: so liegt die Freiheit in der Möglichkeit, wie er diese Thätigkeit vollzieht. Faßt man daher nun die Freiheit auf von Seiten des Inhalts, so werden wir denjenigen einen Freien nennen und Guten, der seine That in die innigste Einheit setzt mit der göttlichen Nothwendigkeit. Von dieser Seite aber leitet uns unsere Untersuchung vom logischen Stadium hinüber in's Ethische. Ethisch nämlich wird die Freiheit gemessen an dem, was ein Wesen leistet für den Zweck des Ganzen, in dem zugleich das Gute liegt.

Recensionen.

Die jüngsten Streitfragen auf dem Gebiet der Naturphilosophie und Metaphysik.

Von Prof. Dr. Adolf Zeising.

1. Die Kräfte der unorganischen Natur in ihrer Einheit und Entwicklung. Von C. A. Werther, Dr. phil. Dessau. Katz. 1852.
2. Was ist Lebenskraft? Versuch einer Antwort auf diese Frage. Von C. A. Werther. Ebendas. 1854.
3. Menschenschöpfung und Seelensubstanz. Ein anthropologischer Vortrag, gehalten in der ersten öffentlichen Sitzung der 31. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Göttingen am 18. September 1854. Von Rudolph Wagner. Göttingen. G. H. Wigand. 1854.
4. Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen. Fortsetzung der Betrachtungen über „Menschenschöpfung und Seelensubstanz." Von Rud. Wagner. Göttingen. G. H. Wigand. 1854.
5. Köhlerglaube und Wissenschaft. Eine Streitschrift gegen Hofrath Rud. Wagner in Göttingen von Carl Vogt. Vierte, mit einem dritten Vorwort vermehrte Auflage. Gießen, 1855. J. Ricker'sche Buchhandl.
6. Naturwissenschaft und Bibel im Gegensatze zu dem Köhlerglauben des Herrn Carl Vogt, als des wiedererstandenen und aus dem Französischen in's Deutsche übersetzten Bory. Von Andreas Wagner. Stuttgart, S. G. Liesching. 1855.
7. Neue Darstellung des Sensualismus. Ein Entwurf von Heinrich Czolbe, Dr. med. Leipz. H. Costenoble. 1855.
8. Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung von Dr. Louis Büchner, Privatdocent in Tübingen. Frankf. a. M. Meidinger Sohn u. Comp. 1855.
9. Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben und Wissenschaft." Von Julius Schaller. Weimar, Herm. Böhlau. 1855.
10. Das Wesen der individuellen Unsterblichkeit von M. Droßbach. Olmütz. Ed. Hölzel. 1855.

Dritter Artikel.

Die dritte und bedeutendste der Fragen, um welche sich die uns hier beschäftigenden, größtentheils durch die Rede Rudolf Wagner's auf der Versammlung der Naturforscher zu Göttingen hervorgerufenen Schriften bewegen, ist, wie bereits im ersten Artikel ausgesprochen, im Allgemeinen folgende: „Existirt nur die materielle, sinnliche Welt, oder besteht daneben auch noch ein immaterielles, übersinnliches Seyn?" und hieraus entwickeln sich sodann alle jene Einzelfragen über Sinnen- und Vernunfterkenntniß, über Leib und Seele, über Kraft und Stoff u. s. w., welche wir gleichfalls bereits im ersten Artikel genauer formulirt und zusammengestellt haben.

Wir wenden uns zunächst der ersten dieser Einzelfragen zu, der Frage nämlich, ob die wissenschaftliche Erkenntniß bloß auf

der sinnlichen Beobachtung beruht oder ob daneben auch eine reine Vernunft= oder Denkthätigkeit als Erkenntnißquelle angenommen werden muß. Natürlich bekennen sich die Materialisten zu jener, die Idealisten zu dieser Ansicht. In Uebereinstimmung mit dem alten Satze „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ sagt Moleschott: „Der denkende Mensch ist die Summe seiner Sinne“; und Büchner, diesen Satz adoptirend, fügt hinzu: „In der That lehrt eine unbefangene Beobachtung, daß Alles, was wir wissen, denken, empfinden, nur eine geistige Reproduction dessen ist, was wir oder andre Menschen vor uns auf dem Wege der Sinne von Außen empfangen haben. Irgend welche Kenntniß, welche über die uns umgebende und unsern Sinnen zugängliche Welt hinausreichte, irgend welches übernatürliche, absolute Wissen ist unmöglich und nicht vorhanden.“ Zur Begründung dieser Ansicht führt Büchner an, daß der Mensch erst mit der allmähligen Entwicklung seiner Sinne und in dem Maaße, als er sich durch dieselben in eine bestimmte Relation zur Außenwelt setze, geistig zu leben beginne, und daß die Entwicklung dieses seines geistigen Wesens stets gleichen Schritt mit der Entwicklung seiner Sinne und Denkorgane, sowie mit der Zahl und Bedeutung der empfangenen Eindrücke halte. Das neugeborene Kind denke so wenig, habe so wenig eine Seele, wie das ungeborene; es sey körperlich lebend, aber geistig todt. Die Frucht im Mutterleibe denke, empfinde nichts, wisse nichts von sich selbst; es existire keine Spur einer Erinnerung dieses Zustandes und dies beweise für ihr damaliges geistiges Nichtseyn. Auch mit dem Geborenwerden sey es nicht möglich, daß irgend eine fertige, zum Voraus auf diesen Zeitpunkt lauernde Seele herzustürzt und Besitz von der neuen Wohnung nehme, sondern diese Seele entwickle sich erst nach und nach in Folge der Beziehungen, welche nun durch die erwachenden Sinne zwischen dem Individuum und der Außenwelt gesetzt würden. Angenommen es gebe einen Menschen, dem von Geburt aus alle Sinne fehlten, in einem solchen würde schlechterdings keine Idee, keine Vorstellung oder geistige Fähigkeit zur Entwicklung kommen können u. s. w. — Diese Ansicht hat sich offenbar als Gegensatz gegen diejenige philosophische Richtung ausgebildet, welche umgekehrt glaubte, man könne zu einem wahren und absoluten Wissen nur gelangen, wenn man sich von der Sinnenerkenntniß und ihren Illusionen völlig frei mache und das Seyn rein auf dem Wege des speculativen Denkens aus dem Begriff heraus entwickle; und es läßt sich nicht leugnen, daß sie dieser Richtung gegenüber ebensosehr im Rechte ist, als diese Richtung einst berechtigt war, der Weltanschauung früherer Sensualisten entgegenzutreten. Wenn aber die Vertreter des heu-

tigen Materialismus glauben, in dieser einzelnen Richtung der Philosophie die Philosophie überhaupt zu bekämpfen, irren sie sehr: denn neben dem Hegelianismus haben immerfort andere Systeme bestanden, welche die Idee von der absoluten Bedeutung des Denkens nie getheilt haben, und aus dem Schooß der Hegel'schen Schule selbst sind Denker genug hervorgegangen, denen die Unhaltbarkeit einer schlechthin aprioristischen Philosophie zum Bewußtseyn gekommen und die Erringung eines höheren Standpunktes, der auch der Außenwelt und der Erforschung derselben durch die Sinnenerkenntniß ihr Recht widerfahren läßt, zum unabweislichen Bedürfniß geworden ist. Daher finden wir denn auch unter den gegenwärtigern Bekämpfern des Materialismus keinen Einzigen, der mit gleicher Einseitigkeit den Idealismus verföchte, mit welchem Vogt, Moleschott, Büchner, und in gemilderter Form Czolbe für den Materialismus oder Sensualismus in die Schranken treten; sie erkennen vielmehr die Nothwendigkeit der Sinnenerkenntniß und Empirie vollkommen an und bestreiten nur, daß sie die einzige und endlich befriedigende Quelle des Wissens sey.

Dies tritt u. A. sehr deutlich in der Werther'schen Schrift: „Die Kräfte der unorganischen Natur", die noch vor dem Ausbruch des Wagner-Vogt'schen Streites erschienen, zu Tage. „In der neuern Philosophie, sagt er, wird die Möglichkeit, das äußere Seyn zum innern Eigenthum des Geistes zu machen, allein in der Kraft des Denkens gefunden und dieses soll, um zur absoluten Wahrheit zu kommen, sich von aller Hingebung an ein Andres, ihm Aeußerliches fern halten und rein aus der eigenen Selbstgewißheit frei und selbständig die Wahrheit aus sich entwickeln. Um diese absolute Selbständigkeit des Denkens zu verwirklichen, stellt Hegel das Denken auf den Standpunkt des absoluten Denkens und geht seiner Entwicklung nach, wie es den ganzen Inhalt seines Seyns sich selbst aus seiner Unmittelbarkeit zum Fürsichseyn, zu seiner Wahrheit und Göttlichkeit erhebt. Hierbei zeigt sich jedoch, daß — was freilich Hegel nicht zugeben würde — das endliche Denken unfähig ist, sich zur Unendlichkeit zu erheben, daß es vielmehr das Absolute zu seiner Endlichkeit herabzieht; denn der unendliche Inhalt desselben erscheint in einem bestimmten und begrenzten Systeme gewisser Momente, zu deren letztem keine neuen hinzugefügt werden können, da das System ein zu seinem Anfange zurückkehrendes Ganzes ist, und die keine Lücke zu unendlich fortgesetzter Einschaltung neuer Momente zwischen sich haben, da jedes Moment aus dem vorhergehenden mit Nothwendigkeit sich muß ableiten lassen. Es zeigt sich ferner hiebei, daß die als nothwendig erkannte Vermittlung des Gegensatzes von Denken

und Object nur auf Kosten des Letzteren, also einseitig geschehen ist, wie sie im Mittelalter rein auf Kosten des Denkens ausgeführt wurde: denn das Begreifen kommt rein durch Produciren des Objectes aus dem Denken zu Stande, ohne daß dieses für das äußerliche Bestehen des producirten Objectes eine ihm, dem Denken, äußerliche Bürgschaft suchte.“ Werther bekämpft hier also ausdrücklich den einseitig speculativen Standpunkt, und im Folgenden erkennt er nur diejenige Vermittlung des Denkens und des Objects als die wahre an, in welcher beide gleichsehr ihr Recht erhalten, welche also für die wahre Erkenntniß des Seyns ebensowohl die Hingebung an das unendliche Seyn, als auch die freie Productivität des Denkens als nothwendig ansehe.

In gleicher Weise erkennt auch Schaller die Unerläßlichkeit der äußeren Beobachtung und Erfahrung an. „Ohne Erfahrung — sagt er — ist auf keinem Gebiete auch nur einen Schritt vorwärts zu kommen, weder in der Erkenntniß der Natur, noch in der Erkenntniß der Seele“, und von diesem Standpunkte aus läßt er der empirischen Methode der Naturwissenschaften von Vornherein die vollkommenste Gerechtigkeit widerfahren. Auch er stellt sich also dem Materialismus nicht schlechthin offensiv, nicht als einseitiger Idealist gegenüber, sondern vermag nur die äußere, sinnliche Beobachtung nicht als die einzige Erkenntnißquelle zu betrachten, es existirt ihm vielmehr daneben auch eine innere unmittelbar dem Bewußtseyn inwohnende Beobachtung. „Alle Thätigkeiten, — sagt er — alle Formen, alle Processe der Seele stellen sich zunächst als Thatsachen der innern Erfahrung des Bewußtseyns dar. Daß wir empfinden, vorstellen, denken, von Trieben, Affecten mancherlei Art in Bewegung gesetzt werden u. s. w., dies wissen wir und dies steht fest, noch ehe wir daran denken, diese geistigen Processe nach ihrer leiblichen Bedingtheit zu untersuchen. Auch wäre es eine reine Unmöglichkeit, z. B. die Nerven als die Organe zu erkennen, durch welche die Empfindung vermittelt wird, wenn wir nicht im Voraus die Empfindung durch eigne innere Erfahrung kennen gelernt hätten.“

Offenbar stellen sich bei diesem gegenseitigen Verhältniß der streitenden Parteien die Philosophen als minder anmaßend, als mehr zur Anerkennung der gegnerischen Rechte geneigt dar. Dies spricht für sie, entscheidet aber noch nicht ohne Weiteres darüber, ob sie Recht haben: denn es wäre ja möglich, daß ihre jetzige Nachgiebigkeit nur aus der Absicht hervorginge, lieber durch freiwillige Preisgebung der einen Hälfte sich die andere zu retten, als durch hartnäckige Fortsetzung eines nicht durchführbaren Kampfes Alles auf das Spiel zu setzen. Es fragt sich also: Hat der Materialismus doch vielleicht Recht, lediglich die

sinnliche Beobachtung als die untrügliche Erkenntnißquelle zu betrachten, und Alles was darüber hinausgeht für leere Phantasmen und eitle Träumereien zu erklären? — Manches was er für sich anführt, scheint dafür zu sprechen. Ein Mensch, der ohne alle Sinne geboren wäre, dürfte schwerlich zu einer irgend nennenswerthen Erkenntniß gelangen; die Summe unseres Wissens scheint uns also in der That nur durch unsere Sinne von Außen zugeführt zu werden. Ist aber hiemit, mit der bloßen Zuführung und Aggregation des Erkenntnißstoffes, schon Alles oder auch nur das Hauptsächlichste gethan? Wer dies behaupten wollte, würde auch behaupten müssen, daß die Abeit der Handlanger und Kärrner, welche zu einem Hausbau das Material herbeischaffen, diejenige sey, durch welche allein die Construction und Einrichtung des Hauses zu Stande komme. Die Sinne liefern in der That dem Innern des Menschen nur das Material und zwar in bereits mehr oder minder entmaterialisirter, idealisirter Form; die eigentliche Verarbeitung dieses Materials für die Erkenntniß und die wirkliche Assimilation und Inempfangnahme desselben geschieht durch die Sinne als solche nicht, sondern durch irgend eine innere Thätigkeit, die sich bis jetzt durchaus nicht äußerlich, sondern nur innerlich hat beobachten lassen, innerlich aber von frühen Zeiten an mit solcher Genauigkeit und Sicherheit beobachtet ist, daß sich darauf wissenschaftliche Systeme haben gründen lassen, die, wie z. B. die Logik und Mathematik, mit jeder Wissenschaft, die sich vorzugsweise auf äußere Beobachtungen stützt, wetteifern können. Daß man zur Erkenntniß der logischen und mathematischen Gesetze nicht ohne die Sinne kommen konnte, liegt auf der Hand; aber eben so gewiß ist, daß die bloße sinnliche Wahrnehmung nicht ausreicht, um aus dem einzelnen sinnlichen Reiz allgemeine Gesetze zu abstrahiren und mit diesen frei und selbstthätig, wie es beim Denken und Rechnen geschieht, zu verkehren: denn auch die Thiere besitzen die sinnliche Wahrnehmung und z. Th. in noch gesteigertem Grade, und trotzdem ist noch nie aus einem Thiere ein Logiker oder Mathematiker geworden. Büchner berührt diesen Einwurf und meint, er habe nur eine scheinbare Gültigkeit. Die Sinne seyen nicht die unmittelbaren Erzeuger, sondern nur die Vermittler der geistigen Qualitäten; sie führten dem Gehirn die äußern Eindrücke nur zu, dieses aber nehme sie auf und verarbeite und reproducire sie nach Maaßgabe seiner materiellen Energie; es stamme daher zwar alle geistige Erkenntniß zunächst aus der Quelle der Sinne; aber auch mit den schärfsten Sinnen müsse dieser Proceß nur mangelhaft vor sich gehen, wo der Denkapparat mangelhaft organisirt sey. In wie weit Büchner Recht hat, die geistige Verarbeitung der sinnlichen Eindrücke dem

materiellen Gehirn beizulegen, wollen wir hier noch ununtersucht lassen, da wir später darauf zurückkommen werden; hier genügt uns, daß er selbst das eigentliche Denken als eine höhere, mehr innerliche Thätigkeit anerkennen muß, denn hiemit ist bereits die Behauptung, daß es über die Sinnenerkenntniß hinaus keine Erkenntniß gebe, aufgehoben. Mag immerhin zur Gedankenerzeugung die Zufuhr von sinnlichen Wahrnehmungen eine unerläßliche Bedingung seyn, wie das Aufschütten von Getreide zur Mehlerzeugung: sobald man zugeben muß, daß es hiemit allein noch nicht gethan ist, daß neue Kräfte und Bewegungen hinzutreten müssen, wenn das Werk vollendet werden soll, und wenn diese Kräfte und Bewegungen sich nicht als einfache Folgen jener bedingenden Thätigkeit auffassen lassen, sondern vielmehr nach eignen, selbständigen Gesetzen mit den Zufuhrartikeln jener Thätigkeit verkehren und mit denselben je nach ihrer individuellen Beschaffenheit die verschiedenartigsten Metamorphosen vornehmen, also, weit entfernt, absolut durch sie bedingt zu seyn, vielmehr bedingend und bestimmend auf sie einwirken: dann läßt sich auch der Satz, daß der denkende Mensch nichts weiter als die Summe seiner Sinne sey, nicht länger behaupten, vielmehr muß angenommen werden, daß die Sinnenthätigkeit nur den einen Factor der Erkenntniß ausmacht, der andere Factor aber aus der inneren Thätigkeit besteht, welche jener gegenüber als die höhere, umgestaltende, bestimmende erscheint, dergestalt daß sich jener Factor als der Multiplicandus, dieser als der Multiplicator, die Totalität des erkennenden Menschen aber als das Product dieser beiden Factoren fassen läßt. Wenn Büchner die Selbständigkeit dieses zweiten Factors, den wir im Allgemeinen Seele zu nennen pflegen, um deßwillen als möglich bezweifelt, weil der Embryo, und selbst das neugeborene Kind noch als bewußtlos erscheint: so tritt er dadurch entschieden mit sich selbst in Widerspruch. Ist der Leib des Menschen zu irgend einer Zeit schlechthin bewußtlos, wie soll dann durch die bloße Sinnenthätigkeit, die ihm doch nur äußere, selbst bewußtlose Eindrücke zuführt, Bewußtseyn in ihn hineinkommen? Da Büchner trotz aller Kühnheit doch nicht kühn genug ist, das Bewußtseyn ganz und gar zu leugnen, so muß doch das Bewußtseyn, wenn es nicht schon im Keime des Menschen mit verborgen lag, irgend einmal auf irgend eine Weise in den Menschen hineinkommen; — wie ist dieß nun vermittelst der bloßen Sinnenthätigkeit zu erklären? — Büchner pflegt auf solche Fragen mit der Miene exacter Bescheidenheit zu antworten: Das weiß ich nicht! Aber — woher weiß er denn, daß dem Embryo, dem neugeborenen Kinde wirklich all und jedes Bewußtseyn f e h l t? Etwa, weil er sich dessen nicht zu erinnern vermag? Wenn er

so schließen wollte, würde er in seinem Leben gar viele Momente als bewußtlos bezeichnen und sich das Bewußtseyn als ein ab und zu in den Menschen hinein und aus ihm herausspringendes Wesen denken müssen, und dies gerade würde mit seiner Ansicht, es aus der Entwicklung der Materie erklären zu wollen, schnurstracks im Widerspruche seyn. — Das Bewußtseyn ist einmal da und läßt sich nicht wegleugnen. Sein Wesen besteht eben darin, daß es sich selbst der Außenwelt, allem materiellen, allem Sinnlich-Wahrnehmbaren als das Innere, Geistige, Wahrnehmende gegenüberstellt. Ohne diese Gegenüberstellung hört es auf Bewußtseyn zu seyn, und darum läßt es sich schlechterdings nicht aus der Materie, so wenig wie die Materie aus ihm erklären, vielmehr müssen wir zur Erklärung beider ein Höheres, Drittes annehmen, in welchem beide identisch, ununterschieden enthalten sind. Die Frage, ob ein solches Drittes wirklich existirt, ist schlechthin unstatthaft, denn dieses Dritte ist eben, wie wir unten näher zeigen werden, das unmittelbare, unbedingte Seyn selbst d. h. nicht der bloße Begriff des Seyns, nicht die leere Abstraction von allem Reellen- und Besonderen, sondern vielmehr die ewige, unendliche, lebendige Substanz, in welcher alles Wissende weiß und alles Gewußte gewußt wird, kurz in welcher alles Bestehende besteht, alles Lebende lebt. Sofern dies Seyn das sich selbst setzende, sich selbst habende ist, ist es auch das sich selbst wissende, folglich mit Eins ein wissendes und ein gewußtes, Subject und Object, Geist und Natur. Es existiren also von Vornherein in ihm zwei im Wesen identische aber formell sich unterscheidende, sich polar einander gegenüberstehende Factoren, die sich beide gegenseitig bedingen und mithin gleichberechtigt sind, obschon der geistige Factor insofern als der ursprünglichere erscheint, als das Wissen nothwendig früher gedacht werden muß als das Gewußtwerden, mithin die Weltanschauung des einseitigen Idealismus, welcher die Materie aus dem Geiste zu deduciren sucht, immer noch mehr im Rechte ist, als die des einseitigen Materialismus, welcher alle geistige Thätigkeit nur als ein Product der Materie darstellen möchte; denn die letztere Ansicht ist geradezu eine Umkehrung der Begriffe, indem sie das Gewußte als Agens oder Producens, dagegen das Wissende als Actum oder Product faßt; die erstere hingegen ist nur eine Verkennung der Wahrheit, daß das Wissende nur als Seyendes, nicht aber als Wissendes, mit dem Gewußten identisch ist, mithin nur eine Verwechselung des einen Factors, und zwar des activen, mit dem Ganzen.

Die Behauptung also, daß alle Erkenntniß nur Sinnenerkenntniß sey, ist schlechthin unhaltbar. Zwar hat der Satz: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, richtig ver-

standen, seine Gültigkeit d. h. es giebt für den Menschen kein Object des Wissens, was nicht in irgend einer Form auch einmal Object der Sinne gewesen ist: hiemit ist aber noch keineswegs gesagt, daß der Intellect schlechthin durch die Sinnenthätigkeit bedingt ist, und am allerwenigsten, daß er selbst neben den Sinnen gar keine selbstständige Existenz und Thätigkeit habe, nicht das Recht und die Aufgabe habe, die von der Sinnenwelt empfangenen Eindrücke nach seinem Bedürfniß und seinen Gesetzen zu prüfen, zu sichten, zu ordnen und aus ihnen ein zusammenhängendes, einheitliches Ganzes herzustellen, was die Sinne als solche niemals zu leisten vermögen.

Die zweite der Einzelfragen, die uns hier beschäftigen, ist folgende: Besitzt der Mensch außer dem Leibe auch eine nur zeitweise mit dem Leib verbundene und zu selbstständiger Existenz befähigte Seele, oder ist alles das, was wir Seelenthätigkeit nennen, nur eine Function der materiellen Gehirnsubstanz, mit deren Ausbildung sie sich entwickelt und mit deren Zerfall sie zu existiren aufhört? — Die Erörterung dieser Frage bildet den eigentlichen Mittel- und Cardinalpunkt der meisten der vorliegenden Schriften, und sie enthalten darüber so viele und beachtenswerthe Untersuchungen, daß sie schon dadurch eine höhere Bedeutung, als die Schriften der Tagesliteratur sonst zu haben pflegen, erhalten; wir müssen daher nothgedrungen etwas länger bei ihnen verweilen, so sehr wir uns auch bemühen werden, nur die Hauptpunkte zu berühren.

Den ersten Anstoß zur jüngsten Erörterung dieser Frage gab wiederum Rud. Wagner durch die Annahme einer besonderen Seelensubstanz, die sich des Gehirns nur als eines von ihr dirigirten Werkzeuges bediene, welche den Bewegungen der Gehirnsubstanz gegenüber eine ähnliche Stellung einnehme wie die unsichtbare und unwägbare Substanz des Aethers den Lichtschwingungen gegenüber, welche einer Theilung, Fortpflanzung und Uebertragung von den Eltern auf die Kinder, auch wohl einer Versetzung auf andere Weltkörper oder einer Verbindung mit anderweitiger Materie fähig sey und längere Zeit hindurch, wie der Keim im Ei und Pflanzensaamen, ein latentes Leben führen könne. Er stellte diese Ansicht hauptsächlich den Aeußerungen Vogt's gegenüber, daß „der Sitz des Bewußtseyns, des Willens, des Denkens einzig und allein im Gehirn gesucht werden müsse", daß „die Annahme einer Seele, die sich des Gehirns wie eines Instruments bediene, mit dem sie arbeiten könne, wie es ihr gefalle, ein reiner Unsinn sey", daß „mit dem Tode des Organs die Seelenthätigkeit ganz aufhöre" und daß „der Gedanke zum Gehirn etwa in demselben Verhältnisse stehe, wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren"; und je we-

niger Wagner hiebei seine eigne Ansicht durch naturwissenschaftliche Gründe unterstützte, vielmehr die Frage auf das Gebiet der Moral und des Glaubens hinüberspielte und seine Angriffe mehr gegen Vogt's Persönlichkeit und moralische Tendenzen als gegen den wissenschaftlichen Werth seiner Ansichten richtete, um so natürlicher war es, daß Vogt mit der ganzen Superiorität des ihm zu Gebot stehenden Witzes und einer siegesgewissen Phalanx naturwissenschaftlicher Gründe über Wagner herfallen und seine Idee über die Seelensubstanz als das Absurdeste, was bisher darüber zu Tage gebracht sey, der Lächerlichkeit preisgeben konnte. Wagner selbst, wenn er jetzt ruhiger über die Sache nachdenkt, wird zugestehen müssen, daß er dieses Schicksal durch die Art und Weise, wie er Vogt angegriffen und seine eigne Meinung vertheidigt hat, selber verschuldet hat, und es kann uns daher nicht einfallen, ihm in dieser Hinsicht beistimmen zu wollen. Was aber den eigentlichen Inhalt der Wagner'schen Ansicht betrifft, so ist derselbe, wenn auch nicht in allen Beziehungen haltbar und in der Form, wie er hier vorgetragen, kein Resultat wissenschaftlicher Forschung, sondern ein bloßer Glaubensartikel, doch keineswegs ein so baarer, lächerlicher Unsinn, als es nach der Darstellung Vogt's scheinen möchte, und so sehr wir daher die Ueberlegenheit der Vogt'schen Polemik der Wagner'schen gegenüber anerkennen müssen, so können wir doch den Beweisgründen Vogt's als solchen nichts weniger als eine wirklich überzeugende Kraft beilegen. Vogt findet es besonders lächerlich, daß es eine immaterielle Substanz geben solle, indem er meint, eine immaterielle Substanz sey eine völlig räthselhafte, sey eigentlich gar keine Substanz. Nimmt man freilich, wie Vogt thut, das Wort „Substanz" ganz in demselben Sinne, wie „Materie", so hat er Recht; diese Annahme ist aber weder nothwendig noch zweckmäßig, noch durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt. Selbst der extremste Materialismus nimmt die Existenz von Bewegungen an, die er als solche von den Stoffen als solchen unterscheidet, wenn er auch beide als unzertrennlich ansieht und die Kraft oder die Ursache der Bewegung nur als eine Eigenschaft des Stoffes betrachtet. Jedenfalls gilt ihm also die Bewegung sowie die ihr zum Grunde liegende Kraft als Etwas, als ein Seyendes, Existirendes, nicht schlechterdings als Nichts, sie gilt ihm auch nicht geradezu als der Stoff selbst, sondern als etwas am Stoff Existirendes, aus dem Stoff sich Entwickelndes, mithin als Etwas vom Stoff im Begriff, wie in der Erscheinung, Verschiedenes. Beide zusammen aber gelten ihm auch als etwas Seyendes, mithin auch als etwas Gleiches; es ist mithin für ihn, wie für jeden Anderen, nothwendig das Bedürfniß vorhanden, sie beide im Ausdruck nicht

bloß zu unterscheiden, sondern auch unter einem gemeinschaftlichen Ausdruck, einem Gattungsbegriff, zusammenzufassen; als solcher bietet sich aber eben nach einem schon in der Wissenschaft eingebürgerten Sprachgebrauch der Ausdruck Substanz dar, indem man darunter eben das Seyn der Dinge versteht, dergestalt daß Alles und Jedes, was als seyend, auch als substanziell d. h. als eine an der allgemeinen Substanz theilhabende Substanz gedacht werden muß, mithin auch die Bewegungen und Kräfte, sofern sie nicht geradezu nicht sind, als Substanzen, und zwar im Unterschiede von den Stoffen oder den materiellen Substanzen als zwar mit Stoffen verbundene, selbst aber immaterielle Substanzen zu denken sind. Ob sich nicht für den Ausdruck Substanz zur Bezeichnung des die Begriffe „Stoff" und „Kraft" umfassenden Begriffs ein noch passenderer hätte finden lassen, ob es nicht vorzuziehen wär, dafür den minder mißdeutsamen Ausdruck „Seyn" und „Seyendes" zu gebrauchen, ist hiebei keine wesentliche, sondern bloß formelle, terminologische Frage; genug der Ausdruck „Substanz" wird einmal in jenem Sinne gebraucht und es liegt daher nichts weniger als ein Widerspruch darin, wenn man von einer immateriellen Substanz redet, es ist vielmehr wirklich ein wissenschaftliches Bedürfniß, das Stoff und Kraft in sich Vereinigende einerseits unter einem gemeinsamen Namen zusammenzufassen, andererseits die beiden Factoren dieser Vereinigung durch die Beiwörter „materiell" und „immateriell" von einander zu unterscheiden.

Ebenso wenig liegt eine sich selbst widersprechende Absurdität darin, wenn sich R. Wagner die immaterielle Seelensubstanz als theilbar, emanationsfähig und übertragbar denkt, und Vogt's Witzeleien darüber haben mithin gar keinen Werth. Schon Fortlage hat dies mit Entschiedenheit ausgesprochen. „Die beliebte Vorstellung, sagt er, daß das Seelenwesen in uns nur als eine Monade, ein atomistisches und egoistisches sprödes Individuum gedacht werden könne, von welchem nichts ab- und zu welchem nichts hinzuzufließen fähig sey, gehört zu den Vorurtheilen, welche, wo sie sich finden, nur Zeugniß ablegen von der bei uns im Ganzen und Großen noch vorherrschenden Unbekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie. Sobald man gewahr wird, daß von allen Philosophen des Alterthums, welche ein großes Gewicht auf die Unsterblichkeit der Seele legten, Heraklit, Pythagoras, Plato und Plotin an der Spitze, keiner war, welcher an eine schlechthin untheilbare Seele (eine Leibnitz'sche oder Herbart'sche Monade) glaubte, hört jenes von Vogt aufgeschlagene unverständige und aus bloßer Unwissenheit entsprungene Gelächter über die von Wagner zugelassene Theilbarkeit der unsterblichen Seelensubstanz sogleich auf. Denn man darf nur den

Begriff der von allen jenen Philosophen ebenfalls zugelassenen Weltseele mit zu Hülfe zu nehmen, um sowohl durch die unabreißbare Verbindung jedes einzelnen Theils mit dem Ganzen der Gottheit, als auch durch die fortdauernde Verknüpfung aller vereinzelten Theile unter einander innerhalb des Ganzen alle hier sich zum Scheine anhäufenden Besorgnisse und Schwierigkeiten mit einem Male fallen zu sehen."

Die Mittel, durch welche Vogt die Idee von der Theilbarkeit der Seele lächerlich zu machen sucht, sind hauptsächlich aus der jüngsten Zeugungstheorie entlehnt, nach welcher bekanntlich die Zeugung eines neuen Individuums auf dem Eindringen von Samenthierchen, die von dem Manne geliefert werden, in das Innere des Eies, und auf der Verschmelzung dieser Samenthierchen mit der Dottersubstanz beruht. Da nämlich, wie Wagner selbst anerkenne, kein Drittes, also auch kein Schöpfer, an der Bildung des Jungen Theil nehme, so müsse, schließt Vogt, das von der Mutter herstammende Ei Träger eines Theils der mütterlichen Seele, die von dem Vater herstammenden Samenelemente dagegen Träger von Theilen der väterlichen Seele seyn, jedes Ei, jedes Samenthierchen müsse also ein Stück Seele enthalten; dies aber bedinge einen wahrhaft entsetzlichen Verbrauch von Seelensubstanz, da viele Thiere Millionen von Eiern in einem Jahre producirten und jeder zeugungsfähige Mann in einem Jahre Milliarden und aber Milliarden von Samenthierchen erzeuge, so daß man sich nicht genug verwundern könne, daß bei einer solchen unendlichen Theilbarkeit und wirklich stattfindenden Theilung am Ende überhaupt noch etwas von der Seele des Zeugenden übrig bleibe. Wenn aber Wagner gar von Unsterblichkeit seiner Seelensubstanz rede, so sey wohl die Frage erlaubt: was denn wohl aus den Millionen von Seelentheilsprossen werde, welche bei dem Zeugungsprocesse, bei jeder Menstruation, bei jeder Ejaculation des Samens verloren gingen, und ob den Samenthierchen wohl inmitten ihrer individuellen Unsterblichkeit eine andre Thätigkeit übrig bleibe als das Hin- und Herschnellen des Schwänzchens zum Behufe der Fortbewegung und, wenn sie zufällig kein Ei, in welches sie eindringen könnten, erreichten, die Fortführung eines thätigkeits- und empfindungslosen Lebens und die Beklagung ihres Unsterns, der sie auf falsche Wege geführt und ihnen nicht gestattet habe, sich auf einen andersgeschlechtlichen Theilsprößling zu einer definitiven Seele zusammenzuschweißen.

Der Contrast der hier ausgemalten Situation des Seelenlebens mit denjenigen Seelenzuständen, die uns gewöhnlich vorschweben, wenn wir von der Seele reden, ist allerdings groß genug, um einen Augenblick als lächerlich zu erscheinen; aber

er ist nicht um ein Haarbreit geringer, wenn wir uns die Seelenthätigkeit mit Vogt nur als eine Function des materiellen Gehirns denken z. B. wenn wir die Gehirnoperationen eines Göthe, eines Newton, eines Napoleon 2c. mit der Thätigkeit der Samenthierchen vergleichen, die zu ihrer Erzeugung Anlaß geben, und die Frage aufwerfen, wie es wohl zugehen möge, daß Milliarden von Keimen, aus denen so großartige Producte hervorgehen könnten, bereits im Keime zu Grunde gehen und es nur zu einem resultatlosen Hin- und Herschnellen des Schwänzchens zu bringen vermögen. Das Lächerliche liegt hier nur darin, daß zwei einander fernliegende Momente der Entwicklung unmittelbar nebeneinander gestellt und mit einander confundirt werden, es ist etwa wie wenn der Kladderadatsch einen Quintaner ganz wie einen Erwachsenen denken, empfinden und reden läßt. Da alles Größte sich aus dem Kleinsten entwickelt, so ist für die Seele ein Ausgang von Keimen der unscheinbarsten Art ebensowenig etwas Verwunderliches oder Entwürdigendes als für die Materie. Macht sich die nach Vogt unsterbliche Materie nicht lächerlich, wenn sie die höchste ihrer Thätigkeiten mit Production der Samenthierchen und Eier beginnt, so ist nicht abzusehen, warum die unsterbliche Seele dadurch lächerlich werden soll; und wenn wir uns nicht darüber verwundern, daß eine Masse von materiellen Keimen zu keiner individuellen Entwicklung gelangen, haben wir auch keinen Grund, über den scheinbaren Untergang psychischer Keime verwundert die Hände über dem Kopfe zusammenzuschlagen. Die Fülle des Geistes ist eine so unendliche als die der Materie, und wenn die Materie die schon im Keim die Bestimmung verfehlenden Elemente auf irgend eine Weise für sich zu verwenden weiß, wird ja wohl der Geist mit den seinigen auch irgend etwas anzufangen wissen, wenn wir ihm auch in diese geheimsten Regionen seines Wirkens und Schaffens nicht zu folgen vermögen.

Uebrigens braucht man sich die Emanationsfähigkeit der Seele durchaus nicht gerade so zu denken, wie Vogt hier thut, und es läßt sich dieser Begriff sehr wohl mit dem Begriff von der Einfachheit und Individualität der Seele vereinigen. Auch den Punkt denken wir uns als etwas schlechthin Einfaches und Untheilbares; trotzdem aber erkennen wir die Möglichkeit an, daß sich von ihm aus eine unendliche Masse von Radien nach allen Seiten und Richtungen ausbreiten, und weit entfernt, daß sie durch seine Einheit aufgehoben, er selbst vernichtet würde, tritt er vielmehr als Centrum dieser Radien nur um so energischer als Punkt hervor. Der von Wagner gebrauchte Ausdruck Theilbarkeit ist allerdings für diese Art der Auffassung nicht besonders passend; allein er war auch nicht besonders zu urgiren,

um so weniger, als Wagner selbst durch die Vergleichung der Seelensubstanz mit der Substanz des Lichtes andeutete, daß er das Hervorgehen der Seelen der Kinder aus den Seelen der Eltern mehr als ein Ausstrahlen, denn als eine wirkliche Ablösung gedacht wissen wolle, hiebei aber freilich im Ausdruck nicht exact genug war, so daß ihm Vogt obenein auch die Unkenntniß der Undulationstheorie vorwerfen konnte.

Wenden wir uns nun von Vogt's Polemik zu seiner eignen Theorie, so haben wir es in ihr mit einer der entschiedensten und derbsten Ausbildungen des Materialismus überhaupt zu thun, namentlich mit der besonders anstößig gefundenen Aeußerung, daß sich die Gedanken zum Gehirn in gleicher Weise verhalten, wie die Galle zur Leber, wie der Urin zu den Nieren — die er übrigens selbst als eine „einigermaßen grobe" Ausdrucksweise bezeichnet. Minder derb drückt sich Moleschott aus, wenn er sagt: „Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs", und auch Büchner erklärt, jenen Vogt'schen Vergleich schlecht gewählt zu finden, denn er sey nicht im Stande, zwischen der Gallen- und Urinsecretion und dem Vorgange, durch welchen im Gehirn der Gedanke erzeugt werde, ein Analogon zu finden. Urin und Galle seyen greif-, wäg- und sichtbare Stoffe, obendrein Auswurfsstoffe, welche der Körper verbraucht habe und aus sich ausscheide; der Gedanke, der Geist, die Seele dagegen sey nichts Materielles, nicht selbst Stoff, sondern der zu einer Einheit verwachsene Complex verschiedenartiger Kräfte, der Effect eines Zusammenwirkens vieler mit Kräften oder Eigenschaften begabter Stoffe. Wenn eine Maschine einen Effect erziele z. B. sich selbst oder andre Körper in Bewegung setze, einen Schlag ausübe, die Stunde zeige u. dgl., so sey dieser Effect an sich betrachtet doch in der That etwas sehr wesentlich Verschiedenes von gewissen materiellen Auswurfsstoffen, welche sie vielleicht dabei producire. Der Dampf z. B., den die Dampfmaschine ausstoße, sey Nebensache, habe mit dem, was die Maschine bezwecke, nichts zu thun, und wenn man sagen wolle, das Wesen der Dampfmaschine bestehe darin, daß sie Dampf ausstoße, so werde man verlacht werden. Wie aber die Dampfmaschine Bewegung hervorbringe, so erzeuge die verwickelte organische Complication kraftbegabter Stoffe im Thierleib eine Gesammtsumme von Effecten, welche, zu einer Einheit verbunden, Geist, Seele, Gedanke genannt werde. Diese Kraftsumme sey nichts Materielles, könne nicht durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen werden, eben so wenig, wie jede andre einfache Kraft, Magnetismus, Elektricität u. s. w., sondern sey nur aus ihren Aeußerungen ideal zu construiren. Die Kraft sey allerdings eine Eigenschaft des Stoffes, beide seyen unzertrennlich;

dennoch seyen beide begrifflich sehr weit auseinander liegend, ja in einem gewissen Sinne geradezu einander negirend; man müsse daher Geist, Kraft nothwendig als etwas Anderes, nämlich als etwas Immaterielles, an sich die Materie Ausschließendes oder ihr Entgegengesetztes definiren. Demgegenüber seyen Galle, Urin nicht eine Gesammtsumme ideeller Krafteffecte, sondern selbst materielle Körper. Die Leber, die Niere müsse Stoffe abgeben, um jene Secrete zu erzeugen; das Gehirn hingegen gebe, um den Gedanken zu schaffen, keinen Stoff ab, sondern behalte alle, wenn auch in steter regster Wechselwirkung, für sich; das Gehirn sey daher wohl Träger und Erzeuger des Geistes, des Gedankens, aber doch nicht Secretionsorgan desselben.

Es verdient anerkannt zu werden, daß in dieser Anschauungsweise dem Geiste, dem Gedanken eine würdigere, seinem Wesen angemessenere Existenz eingeräumt wird, als von Vogt, ja es spricht sich in ihr sogar die Ahnung des wahren Verhältnisses aus, obschon Büchner in anderem Betracht das Verhältniß geradezu umkehrt und sich dadurch entschieden dem Materialismus anschließt. Auch er nämlich, obschon den Geist von der Materie bestimmt unterscheidend und ihn als ein Immaterielles bezeichnend, sieht trotzdem die gesammte geistige Thätigkeit nur als ein Product des Gehirnes an, welches als solches ebensowenig einer Existenz fähig sey als die Bewegung einer Maschine ohne die Maschine. „Mit dem Stoff schwindet der Gedanke!“ sagt er. Das Gehirn, die Materie desselben ist ihm mithin das Bedingende, die Bewegung; die Function desselben d. i. die Seelenthätigkeit und Gedankenproduction nur das Bedingte. Dieses nur durch Jenes, nicht Jenes durch Dieses; auch nicht Beide durch ein höheres Drittes. In diesem Sinne huldigt auch er in unverblümtester Weise dem Marerialismus und zieht aus ihm in Beziehung auf die religiösen, sittlichen und ästhetischen Fragen die crassesten Consequenzen.

Weit minder extrem, obschon in der Durchführung am consequentesten von allen, stellt sich das materialistische oder, wie der Verfasser selbst es nennt, sensualistische System Czolbe's dar. Seine Schrift macht durchweg den Eindruck einer ernstlich gemeinten, aus dem Streben nach Erforschung der Wahrheit hervorgegangenen Arbeit, sie ist frei von jener altklugen, hochmüthigen Suffisance, welche die meisten der materialistischen Schriften charakterisirt und sucht sich namentlich mit den sittlichen und ästhetischen Bedürfnissen des menschlichen Wesens, ja selbst mit den kirchlich-politischen Instituten im Einklang zu erhalten. Das Grundprincip Czolbe's ist, bei der wissenschaftlichen Forschung schlechterdings die Annahme übersinnlicher Dinge auszuschließen, sich zur Erklärung der Erscheinungen stets

nur sinnlich klarer d. h. (nach ihm) anschaulicher Begriffe zu bedienen, und mithin nicht nur das Leben in der Natur, sondern auch alle Bewegungen und Thätigkeiten der Seele auf physikalische Ursachen zurückzuführen. In psychologischer Beziehung leitet er daher alles Fühlen, Denken und Wollen, auch wo es sich zu den höchsten Regionen, zum Gebiet des Schönen, Wahren und Guten erhebt, von der äußeren Wahrnehmung d. i. der materiellen Erregung der Sinnesnerven und von der Fortbewegung derselben bis in das Gehirn ab, indem er annimmt, daß sich die physikalischen Agentien, wie Berührung, Druck, Stoß, Vibration 2c. innerhalb der Nerven mechanisch fortpflanzen, hier aber zufolge der eigenthümlichen Structur des Nervenapparats, welcher nur eine für gewisse Bewegungen und Schwingungen erregbare Elasticität besitze, nicht in der ursprünglichen Form, sondern als Licht, Schall u. s. w. erscheinen. Daß sich die physikalischen Agentien innerhalb des Nerv's nicht bloß quantitativ, d. i. durch Zahl und durch die verschiedenen Dimensionen der Volumina, sondern auch qualitativ z. B. als verschiedene Farben, Klänge 2c. unterscheiden, erklärt er aus der verschiedenen Geschwindigkeit, mit welcher dieselben im Nerv zufolge seiner eigenthümlichen Elasticität schwingen; die verschiedene Intensität der mitgetheilten Bewegungen aber z. B. die Lebhaftigkeit oder Blässe einer Farbe, die Klangfülle oder Mattigkeit eines Ton's u. s. w. leitet er von dem Verhältniß einer bestimmten Bewegung zu dem Volumen, in welches sie sich verbreitet hat, ab und mit dieser Intensität bringt er dann auch die verschiedene Wirkung auf unser Schmerz- und Lustgefühl in Zusammenhang, indem er den Satz aufstellt: wenn physikalische Agentien von zu geringer Intensität auf unsere Sinnesnerven wirkten, würden wir uns des quälenden, beunruhigenden Gefühls bewußt, welches wir Bedürfniß nennen z. B. Hunger, Durst, Geschlechtstrieb 2c.; dagegen Reize von zu großer Stärke riefen verschiedene Grade des Schmerzes hervor; und nur wenn die im Nerv sich fortpflanzenden Bewegungen von mittlerer Intensität seyen, kämen mit der hinreichenden Deutlichkeit auch die verschiedenen Grade des Angenehmen, der Lust oder Freude zum Bewußtseyn. — In ähnlicher Weise erklärt sich der Verf. die verschiedene Wirkung der zusammengesetzten Bewegungen. Aus der Art nämlich, wie die Theile derselben zusammengesetzt seyen, resultire entweder Gleichgewicht oder Mangel desselben. Gleichgewicht entstehe durch Zusammenstellung der Theile in einem mathematischen Verhältnisse, welches man Regelmäßigkeit nenne, oder durch Zusammenstellung zweier gleicher Dinge in entgegengesetzter Richtung ihrer Theile, was man Symmetrie zu nennen pflege und mit dem Begriff des

Contrastes (?) identisch sey; oder auch durch Zusammenstellung verschiedener Dinge, welche in einem oder mehreren Theilen übereinstimmen oder die in Zweck, Stoff, Form, Thätigkeit, Ursprung 2c. irgend etwas Gemeinsames haben, und dies sey diejenige Art des Gleichgewichts, die man Harmonie nenne. Mangel des Gleichgewichts hingegen werde durch Unregelmäßigkeit, Asymmetrie und Disharmonie erzeugt.

Man wird bemerkt haben, daß der Verfasser in und mit den hier aufgezählten Gefühlen auch bereits das Bewußtseyn als ein Product der physikalischen Agentien betrachtet. Er hat dessen auch kein Hehl, sondern erklärt ausdrücklich, allen geistigen Thätigkeiten, den Wahrnehmungen, Bedürfnissen, Lust- und Schmerzgefühlen 2c. sey eine Qualität gemeinsam und diese sey das Bewußtseyn. Der Verf. sieht wohl ein, daß auch dieses einer besonderen Erklärung bedarf und er bleibt uns dieselbe nicht schuldig. „Jede der genannten Erfahrungen [Geistesthätigkeiten] — sagt er — ist eine Einheit, in welcher der Anfangspunkt einer gewissen Thätigkeit, den man das Ich oder Subject nennt, und der End- und Zielpunkt, den man das Object nennt, zusammentreffen. In einer Wahrnehmung z. B. nehme ich — etwas wahr, in einem Gefühle fühle ich den Schmerz oder die Lust oder das Bedürfniß, in einer Vorstellung stelle ich mir etwas vor. Dieses Ich ist nicht etwa das Bild unserer körperlichen oder geistigen Persönlichkeit, das keineswegs in jeder Wahrnehmung, in den Gefühlen, den Vorstellungen enthalten ist, sondern eben nur der inhaltlose Anfangspunkt des Wahrnehmens, Fühlens und Vorstellens. Man hat dies Identität des denkenden Subjects mit dem gedachten Objecte genannt. Eine solche Einheit aller Erfahrungen ist anschaulich nur zu begreifen, wenn die sich bildenden Thätigkeiten eine in sich selbst zurücklaufende Richtung haben, so daß sie gegen sich selbst gerichtet sind, oder sich selbst zum Angriffspunkte dienen. Die Richtung einer Thätigkeit fällt aber nicht unter den Begriff der Quantität, wie ich ihn im vorigen §. feststellte. In der in sich selbst zurücklaufenden Richtung aller Erfahrungen, welche eine nicht weiter zerlegbare Einheit dieser Thätigkeiten bildet, scheint mithin ihre gemeinsame Qualität „das Bewußtseyn“ zu bestehen.“

„Wenden wir uns nun — fährt der Verf. fort — zu den bereits auseinandergesetzten physikalischen Thätigkeiten in den Sinnesnerven, so ist experimentell bekannt, daß dieselben erst im Gehirne und allein darin zum Bewußtseyn kommen. Das Gehirn ist ein complicirter Apparat, der jedenfalls geeignet ist, gewissen in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen eine in

sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, mag dies nun durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch Reflexion, Rotation oder auf irgend eine andere physikalische Art geschehen. Daraus und aus dem Begriffe des Bewußtseyns, wie er sich oben durch Vergleichung der Erfahrungen bildete, können wir mit Recht schließen, daß das Gehirn dem physikalischen Materiale diejenige Richtung giebt, in welcher wir das Wesen des Bewußtseyns erkannten. Dieses ist also durch die Construction des Gehirnes bedingt."

Wir können hier Halt machen: denn in der hier mitgetheilten Erklärung des Bewußtseyns ist der eigentliche Kern des ganzen Systems enthalten. Vermag diese Erklärung wissenschaftlich zu befriedigen, so hat der Materialismus oder Sensualismus seine Aufgabe gelöst: das Bewußtseyn, worin der Verf. mit Recht den Inbegriff aller geistigen Thätigkeiten erblickt, ist dann in der That nur das Product physikalischer Agentien, nur das Resultat einer im Kreis zu sich selbst zurückkehrenden, vermittelst physikalischer Agentien vor sich gehenden Bewegung, und wir haben dann nicht nöthig, zur Erklärung des Bewußtseyns die Seele als etwas Immaterielles, mehr oder minder selbstständig neben den physikalischen Agentien Bestehendes anzunehmen. Vermag dagegen die vorstehende Erklärung dem wissenschaftlichen Bedürfniß nicht zu genügen, steht sie z. B. mit der Erfahrung in Widerspruch, oder leidet sie an inneren Widersprüchen: dann ist der Materialismus bis jetzt durchaus nichts weiter als eine unnachweisbare Hypothese und es steht abzuwarten, ob ihm dermaleinst eine bessere Selbstbegründung gelingen wird.

Gewährt nun der Czolbe'sche Erklärungsversuch diese Befriedigung oder nicht? — Die Antwort auf diese Frage kann nach unserem Dafürhalten durchaus nur verneinend ausfallen: denn die Ahnung des Wahren, die etwa in ihm liegt, spricht nicht für, sondern gegen den Materialismus.

Czolbe will nachweisen, daß alle Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen, kurz alle sogenannten Seelenthätigkeiten durch physikalische Agentien in den Menschen hineinkommen. Anfangs verfolgt er diesen Zweck in zweckentsprechender Weise, indem er zu zeigen sucht, daß sich die Bewegungen der physikalischen Agentien in den Nerven bis in das Gehirn fortpflanzen. Indem er dieses annimmt, tritt er zwar mit ziemlich allgemein als gültig angenommenen Beobachtungen der Empirie und namentlich mit den Ansichten der Materialisten selbst in Streit, er fußt also schon hier nicht auf unzweifelhaft feststehenden Thatsachen, sondern auf einer vielfach bestrittenen und bestreitbaren Hypothese, kann mithin von einer wirklich sicheren

Unterlage seines Systems von vornherein nicht reden; indeß wollen wir hierauf vor der Hand einmal kein Gewicht legen, sondern vielmehr annehmen, es sey so wie er sagt — was hat er hiedurch für die Begründung seines Sensualismus gewonnen? Zunächst nichts weiter, als was der gesunde Menschenverstand und die Wissenschaft, die Physiologie und die Psychologie von alten Zeiten her angenommen hat: daß nämlich dem Geiste durch die Sinne Wahrnehmungen, Anschauungen und Vorstellungen d. h. die rein äußerlichen Elemente dazu, die Farben, Klänge, Formen ꝛc. zugeführt werden. Daß diese Bewegungen da, wo sie zuletzt zusammentreffen, d. i. im Gehirn, irgend eine ihnen entsprechende Wirkung ausüben müssen, auch das wird Niemand bestreiten; man wird z. B. gern zugeben, daß die Schwingungszahl, auf welcher das rothe Licht beruht, im Gehirn eine andre Vibration erzeugt, als diejenige, auf welcher das blaue Licht beruht, ähnlich wie die verschiedenen Farben oder Modificationen des Lichtes und des Schattens auch auf die zur Aufnahme einer Photographie präparirte Platte einen verschiedenen Eindruck machen. Daß aber diese Wirkung von dem Gehirn nicht bloß, wie von der gedachten Platte, bewußtlos aufgenommen, sondern mit Bewußtseyn wirklich reproducirt wird, — das wird, wie der Verf. selbst einsieht, durch jene Annahme von der Fortpflanzung der physikalischen Agentien oder Bewegungen noch keineswegs erklärt, und der Verfasser hält daher für die Entstehung des Bewußtseyns eine weitere Erklärung selbst für nothwendig. Wie müßte nun diese, wenn sie wirklich exact, den Forderungen des Sensualismus entsprechend seyn sollte, beschaffen seyn? Offenbar müßte der Verfasser zeigen, daß physikalische Agentien unter gewissen, genau beschriebenen Bedingungen stets und nothwendig das Bewußtseyn erzeugen, er müßte nachweisen, daß diese Bedingungen rein mit physikalischen Agentien, also ohne Hinzuthun irgend eines nicht physikalischen, unbekannten, übersinnlichen Agens, herzustellen sind, er müßte dieß durch Experimente belegen, und außerdem durch chemische oder morphologische Analyse des Gehirns darthun, daß gerade im Gehirn alle diese Bedingungen erfüllt sind und daß eben bloß hierauf die Entstehung des Bewußtseyns beruht.

In wie weit leistet nun die Erklärung des Verfassers diesen Anforderungen Genüge? Wir müssen gestehen, daß sie uns so gut wie Alles schuldig zu bleiben scheint. Der Verf. erblickt das Wesentliche des Bewußtseyns darin, daß das denkende Subject mit dem gedachten Object eins und identisch sey, und meint nun, diese Einheit sey anschaulich nur zu begreifen, wenn die Thätigkeiten des Bewußtseyns eine in sich selbst zurücklaufende

Richtung haben. Da nun der Verf. nachweisen will, daß das Bewußtseyn aus dem Anstoß der physikalischen Agentien hervorgeht, so sollte man denken, er müsse als Anfangspunkt des Wahrnehmens, Fühlens und Vorstellens eben jenen physikalschen Anstoß betrachten, müsse zeigen, daß die von diesem ausgehende Bewegung in das Gehirn und von diesem wieder zu jenem Anfangspunkt zurückgehe und daß eben in dieser zu sich selbst zurückkehrenden Bewegung das Bewußtseyn liege. In diesem Falle wäre, wenn auch nicht empirisch und thatsächlich, doch der Idee des Verfassers entsprechend das Bewußtseyn veranschaulicht. Was aber thut der Verfasser? Er erklärt merkwürdiger Weise nicht jenen physikalschen Anstoß, sondern das denkende Subject, das Ich für den an sich inhaltlosen Anfangspunkt des Wahrnehmens, Fühlens und Vorstellens und tritt also hiedurch mit derjenigen Ansicht, die er beweisen will, selbst in Widerspruch: denn wenn der Anfangspunkt der das Bewußtseyn ausmachenden reflectirenden Bewegung das denkende Subject oder Ich ist, kann es doch nicht auch der äußere, physikalische Anstoß seyn, und wenn in dieser Bewegung Subject und Object, Anfang und Ziel identisch sind, kann der äußere Anstoß auch nicht das Ziel der Bewegung seyn; es bleibt also nach des Verfassers eigner Erklärung für den äußeren Anstoß nur die Mitte der Bewegung übrig, oder auch es hat die Bewegung der Sinnenthätigkeit mit der Kreisbewegung des Bewußtseyns gar nicht unmittelbar etwas zu thun, ist nicht ein Moment in ihr, sondern ein nur vorbereitendes Moment außer ihr, die Thätigkeit des Bewußtseyns bewegt sich also einzig und allein innerhalb des denkenden Ich, indem dieses Anfang, Mitte und Ende seiner Bewegung ist.

Man muß zugestehen, daß sich mit dieser Erklärung der entschiedenste Idealismus befriedigt fühlen kann: denn wenn es diesem darauf ankäme, sich von seiner Vorstellungsweise ein anschauliches Bild zu machen, würde er dem Ich kaum einen größeren und den physikalischen Agentien kaum einen geringeren Antheil von der Thätigkeit des Bewußtseyns einräumen können. Das Einzige, was noch ein wenig nach Materialismus schmeckt, ist die sich anschließende Erklärung, daß das Gehirn vermöge seiner eigenthümlichen Construction jedenfalls ein geeigneter Apparat sey, um den in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen jene in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, so daß es scheint, als gelte dem Verfasser geradezu das Gehirn mit seinen Windungen und seinem kreisförmigen Faserverlauf oder wenigstens die reflectirende, rotirende Strömung in ihm als das eigentliche Ich, als das denkende, fühlende und wollende Subject. Aber auch hiemit könnte sich der Idealismus allenfalls einverstanden erklären, da ja doch immer das Ich, wenn auch in Form der In-

carnation, als das Alpha und Omega der geistigen Thätigkeit gedacht wird.

Daß die hier versuchte Erklärung des Bewußtseyns, abgesehen davon daß die Demonstration mit dem Demonstrandum in Widerspruch ist, auch der Empirie nicht entspricht, fühlt der Verfasser selbst. „Man wird einwenden — daß wenn das Bewußtseyn allein durch die angegebene Richtung der Thätigkeiten bedingt wäre, sich dasselbe theils sehr leicht künstlich darstellen lassen, theils auch außerhalb des thierischen Organismus in der Natur vorfinden würde." Diesen Einwand müssen wir in der That machen. Wenn das Wasser als physikalisches Agens auf das Mühlrad stürzt und hiedurch eine in sich selbst zurückkehrende Kreisbewegung des Mühlrads erzeugt, so sind genau genommen alle Bedingungen, welche der Verfasser an die Thätigkeit des Bewußtseyns stellt, erfüllt; wir werden also nach ihm dem Mühlrad Bewußtseyn zuschreiben müssen und Göthe hätte mithin ein sehr wenig passendes Bild gewählt, wenn er Faust beim Unsinn, den er in der Hexenküche hört, sagen läßt, ihm werde von alle dem so dumm, als „ging ihm ein Mühlrad im Kopfe herum", gerade als ob nicht das vernünftigste, gescheuteste Denken auch eine bloße Mühlradbewegung wäre. Was der Verfasser gegen diesen Einwand sagt, vermag denselben nicht zu entkräften. Zunächst erklärt er, er finde keinen Grund, es in Abrede zu stellen, daß außerhalb des thierischen Organismus Thätigkeiten stattfinden k ö n n t e n, welche die Qualität des Bewußtseyns haben. Hierauf haben wir weiter nichts zu erwidern, als was er S. 62 und öfter selbst mit Nachdruck hervorhebt, nämlich: „Die M ö g l i c h k e i t ist ein Merkmal, welches fast gar keinen wissenschaftlichen Werth hat." Sofern er aber späterhin zugiebt, es dürfte, wenn bewußte Thätigkeiten sich in der uns gewohnten Weise manifestiren sollen, dies allein durch eine solche Combination derselben möglich seyn, wie sie durch den thierischen Organismus bewirkt werde, der von einer Construction sey, daß sich nichts auch nur entfernt Aehnliches sonst noch in der Natur vorfinde, auch nicht von Menschen darstellen lasse, so liegt darin bei Licht betrachtet doch eigentlich das Zugeständniß, daß die wirkliche Ursache des Bewußtseyns uns etwas durchaus Unbekanntes, mithin gewiß nichts Klares, Anschauliches sey; hiemit fällt aber der ganze sensualistische Erklärungsversuch unhaltbar in sich selbst zusammen: denn er hat an die Stelle einer ihm als unklar erscheinenden Ursache eine andre gesetzt, die ihm nicht minder unklar, ja noch unklarer ist, weil ihm diese Unklarheit noch nicht einmal klar zum Bewußtseyn gekommen ist.

Wir können dem Verf. hier nicht weiter folgen; nur Eins müssen wir hier noch erwähnen, weil uns darin der Grundirr-

thum des ganzen Systems zu liegen scheint. Czolbe geht näm-
lich von der Ansicht aus, daß nur das Sinnliche, Anschauliche
das an sich Klare, dagegen das Uebersinnliche, nicht Anschau-
liche das Unklare sey und daß daher ein innerer Widerspruch
darin liege, wenn man in die Wissenschaft, die doch den Zweck
habe, die Dinge und Erscheinungen zu erklären d. h. klare Be-
griffe und Urtheile über den Zusammenhang der Dinge zu ge-
währen, „Uebersinnliches d. h. Unklares“ aufnehme. „Wenn
wir Unbekanntes durch Schlüsse erklären wollen, sagt er, kann
dies doch nur durch Vermittlung des Bekannten, nicht aber
wiederum durch Unbekanntes geschehen. Will Jemand eine Flüs-
sigkeit klar machen und wirft dabei Unklares hinein, wird man
ihn doch thöricht nennen. Eine ähnliche Absurdität aber scheint
in der gewöhnlichen Logik zu herrschen.“

Dies klingt, wenn man es so obenhin hört, ganz ver-
nünftig und ist doch grundfalsch. Nicht das Sinnliche, nicht
das Anschauliche ist das an sich Klare, sondern im Gegentheil
das Uebersinnliche, das der Anschauung sich nicht Entgegenstel-
lende oder, mit einem Worte, das Durchschauliche. Wäre das
Anschauliche selbst das an sich Klare, so bedürften eben die Dinge
und Erscheinungen der Welt keiner weiteren Erklärung: denn
die Eigenschaft der Anschaulichkeit besitzen ja die Dinge und Er-
scheinungen von vornherein, ja sie sind eben dadurch Dinge und
Erscheinungen, daß sie Objecte unserer sinnlichen Wahrnehmung,
daß sie anschaulich, hörbar, greifbar u. s. w. sind. Trotz dieser
Anschaulichkeit befriedigen sie aber unseren Erkenntnißtrieb noch
nicht. Nur das Gefühl, nur der ästhetische Sinn findet in der
Anschauung als solcher Genüge, indem er in dunkler, unbewuß-
ter, unklarer Weise auch das ihr zum Grunde Liegende mit
empfindet; der Wissenstrieb dagegen will über die bloße An-
schauung hinaus, er will die ihm gegenüberstehende, als Object
ihn als Subject beschränkende Erscheinung nicht bloß anschauen,
sondern durchschauen, er will wissen, was eigentlich dahinter
steckt, darunter liegt, ihr innerster Kern und Inhalt ist, das
bloß Anschauliche, Sinnliche gilt ihm mithin als das Unklare,
Unbekannte, und es kann daher in der That nichts Thörich-
teres geben, als wenn man das Anschauliche wieder durch etwas
Anschauliches, etwas Unklares durch etwas Unklares zu erklären
hofft; das heißt in der That in eine an sich unklare Flüssigkeit
ein anderes Unklares hineinwerfen, in der Absicht sie dadurch
klar zu machen: denn wenn durch dieses Verfahren wirklich eine
Klärung erreicht werden sollte, geschieht es nur, weil sich das
Unklare mit einander verbindet und dadurch das Klare vom Un-
klaren geschieden wird, es wird also das Unklare nicht sowohl
klarer gemacht, als vielmehr der ihm bisher beigemischten Klar-

heit beraubt, verdichtet und verdunkelt und eben dadurch in höherem Grade zu einem Object der nach Erklärung strebenden Wissenschaft gemacht, gerade wie gegenwärtig durch die verkehrten Erklärungsversuche des Materialismus viele Dinge auf's Neue zu Gegenständen der wissenschaftlichen Untersuchung geworden sind, die vorher bereits minder unklar waren. — Wie wir hier den Begriff „Klarheit" fassen, entspricht er auch der natürlichen sensualistischen Anschauungsweise. Wir nennen z. B. eine Glasscheibe, ein Wasser, die Luft rc. gerade dann klar, wenn sie uns nicht selbst Objecte der Anschauung sind, sondern wenn sie uns das dahinter, darunter oder darin Befindliche schauen lassen; dagegen unklar, wenn sie selbst in dem Grade anschaulich sind, daß sie uns mehr oder minder den Durchblick unmöglich machen. Demgemäß ist auch ein klarer Begriff und Gedanke ein solcher, der unseren Blick selbst nicht mehr hemmt und fesselt, der für uns nicht selbst noch ein Gegenstand der Betrachtung ist, sondern der uns vielmehr die unter, hinter und in ihm liegenden Begriffe und Gedanken durch ihn selbst hindurch möglichst ungetrübt schauen läßt; unklar und mithin der Erklärung bedürftig sind hingegen die mehr oder minder anschaulichen Vorstellungen, und zwar um so mehr, je näher sie mit den unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen zusammenfallen. Daher ist die Vorstellung vom Einzelding diejenige, bei welcher sich der Erkenntnißtrieb am wenigsten beruhigt. Sehen wir ein solches, ohne es sofort auf einen allgemeineren, also minder sinnlichen Begriff beziehen zu können, so tritt sofort das Bedürfniß ein, zu untersuchen, zu welcher Art, Gattung rc. wohl dieses Ding gehören möge. Der minder anschauliche Artbegriff ist uns daher klarer als die mehr anschauliche Vorstellung vom Einzelwesen, ja als die Anschauung selbst; der minder anschauliche Gattungsbegriff klarer als der mehr auschauliche Artbegriff u. s. w. Je allgemeiner, je umfassender ein Begriff, um so klarer, selbstverständlicher ist er uns von vornherein, und darum ist uns denn auch der allgemeinste und umfassendste aller Begriffe, der Begriff des Seyns, der klarste von allen, ja der absolut und schlechthin klare, selbst keiner Erklärung bedürftige, sondern allen übrigen Begriffen zur Erklärung dienende. Daher ist er derjenige Begriff, durch den wir stets hindurch müssen, wenn wir von irgend etwas Unklarem, Unbekanntem zu einem Klareren, Bekannteren gelangen wollen, daher besteht jede nach Erklärung verlangende Frage in der Frage: was ist dieses Ding? Daher bildet das „ist" den nothwendigen, unvermeidlichen Mittel- und Durchgangsbegriff jedweden Gedankens, jedweden Urtheils, jedweder Erklärung. Der Begriff des Seyns ist aber zugleich derjenige, der sich am weitesten und höchsten über die unmittelbare

Einzelanschauung erhebt; er ist, weil der durchschaulichste, zugleich der am mindesten selbst anschauliche, weil der Alles umfassende und durchströmende zugleich, der am wenigsten an das Einzelne Gefesselte und im Einzelnen Beharrende, obschon in jedem Einzelnen sich lebendig mitbethätigende, in jeder Anschauung sich mit offenbarende Begriff. Weil die Materialisten diesen Begriff nicht sehen, hören, greifen, nicht wägen und chemisch zerlegen können, gilt er ihnen als eine bloße Abstraction, als ein leeres Wort, als ein Nichts. Trotzdem können sie nicht umhin, sich seiner fortwährend zu bedienen, ihn eben so wohl wie die Idealisten zum Mittelpunkt jeden Satzes zu machen, fort und fort in ihm zu leben und zu weben: denn sie können kein Individuum einer Art, keine Art einer Gattung unterordnen, sie können von keinem Dinge sagen was es ist, wie es ist, wodurch es ist u. s. w. ohne immerfort die Unentbehrlichkeit, die alles durchdringende Realität, die unmittelbare Klarheit und Selbstverständlichkeit dieses Begriffs anzuerkennen.

Thatsächlich gilt also auch dem Materialisten das Mindest-Anschauliche, Uebersinnlichste als das Klarste; ihre Theorie steht daher mit ihrer Praxis schnurstracks im Widerspruch. Wo sie daher den anschaulichen Objecten durch Experimente und Forschungen minder anschauliche Begriffe abzugewinnen suchen, da tragen sie wirklich zur Erklärung der Erscheinungen bei, sobald sie sich aber auf's Theoretisiren einlassen und sich hiebei auf eine Ausschließung alles Uebersinnlichen borniren, erweisen sich alle ihre Erklärungsversuche nur als Verwicklungen oder als Verzichtleistungen auf eine größere Klarheit, als sie die unmittelbare Anschauung gewährt, hiemit aber erklären sie die gesammte Wissenschaft, auch ihre eignen Forschungen für überflüssig. Daher vermag denn auch Czolbe, so sehr es ihm mit seinem Sensualismus Ernst ist und gerade weil es ihm Ernst ist, zu keiner wirklichen Erklärung der Dinge zu gelangen und sieht sich zuletzt zu der Annahme genöthigt, daß alle Arten der Dinge, so wie sie sind, von Ewigkeit her sind. Er vermag daher keine Eiche aus dem Begriff des Baumes, keinen Baum aus dem Begriff der Pflanze, keine Pflanze aus dem Begriff des Organismus zu erklären &c., sondern alle einzelnen Species gelten ihm als gleich ursprünglich, er vermag daher zwischen ihnen auch keinen Zusammenhang, keine Gemeinschaft, keine Einheit nachzuweisen, er erklärt dies, weil es bisher auf sinnlichem Wege nicht möglich war, geradezu für unmöglich und verlangt, daß sich der Wissenstrieb überhaupt dabei beruhigen soll. Das heißt die Erklärung abschneiden, aber nicht erklären.

Nicht um ein Haarbreit mehr als der Czolbe'sche Versuch, das Bewußtseyn und die geistige Thätigkeit überhaupt aus der

materiellen Construction der Sinnennerven und des Gehirns zu erklären, leisten in dieser Beziehung die Versuche der übrigen Materialisten, deren Schriften uns hier vorliegen. Sie enthalten sehr schätzenswerthe Belege dafür, daß das Gehirn bei unserem Denken, Fühlen und Wollen mitthätig ist, daß in der Größe, der Form, der chemischen Zusammensetzung des Gehirns Elemente enthalten sind, welche mehr oder weniger bedingend auf die geistige Thätigkeit einwirken, daß innerhalb unserer leiblichen Existenz das Gehirn wahrscheinlich der eigentliche Sitz der Seele, das Centralorgan des Bewußtseyns ist, kurz daß zwischen Gehirn und Seelenthätigkeit ein Zusammenhang besteht; aber, was sie eigentlich beweisen wollen, daß nämlich das Gehirn geradezu das Producens, das Bewußtseyn hingegen nur das Product oder die selbst willenlose Bewegung des Gehirns sey, daß das Gehirn seine Entstehung lediglich anorganischen Kräften und Stoffen verdankt, daß in ihm nichts thätig sey, was nicht auch wieder mit der materiellen Gehirnsustanz in anorganische Agentien zerfalle, daß die Seele ihrem eigentlichen Wesen nach nur Actum, nicht Agens, nur Zubehör oder Eigenschaft, nicht etwas selbstständig für sich Existirendes, nicht Substanz sey — das vermögen sie nicht zu beweisen, sie bringen dafür schlechthin gar keine Belege, weder synthetische, noch analytische, sondern nur Behauptungen und Hypothesen, und noch dazu so dürftige, unzureichende Hypothesen, daß sich damit auch nicht der einfachste geistige Proceß erklären läßt. Die Vertreter des Materialismus vermögen sich dies auch selbst nicht in Abrede zu stellen; aber, durch einzelne überraschende Resultate der phrenologischen Forschungen kühn gemacht, stützen sie sich auf die Hoffnung, daß, was noch nicht geleistet sey, doch wahrscheinlich dermaleinst geleistet werden werde. Schreiber dieses will ihnen diese Hoffnung durchaus nicht verkümmern und er hat persönlich um so weniger Ursache, dem Vertrauen, daß die Wissenschaft den Zusammenhang des menschlichen Organismus überhaupt und des Gehirns insbesondre mit den geistigen Functionen immer gründlicher erforschen werde, entgegen zu treten, als er selbst durch seine Entdeckung des Normalverhältnisses, nach welchem der ganze menschliche Körper und, den empirischen Forschungen des Dr. Hagen zufolge, auch das Gehirn gebaut ist, und durch den in meiner so eben erschienenen Schrift „Das Normalverhältniß der chemischen und morphologischen Proportionen" geführten Beweis, daß auch die chemische Zusammensetzung des Gehirns auf das Ueberraschendste mit jenem Normalverhältniß correspondirt, so wie durch die in dieser Zeitschrift mitgetheilte Abhandlung, welche den Zusammenhang dieses Verhältnisses mit der psychischen Natur und der menschlichen Bestimmung er-

örtert, zur Förderung der hier in Rede stehenden Untersuchungen einen nicht unwesentlichen Beitrag geliefert zu haben glaubt; trotzdem aber muß er sich zu der Ansicht bekennen, daß es dem Materialismus ebenso wenig gelingen wird, das Geistige ganz und gar aus dem Materiellen abzuleiten, als es bisher dem Idealismus gelungen ist, die Materie aus dem Geist zu produciren, sondern daß die Wissenschaft nur hoffen darf, beide aus einem höheren Seyn, als zwei einander entgegengesetzte Factoren, als Subject und Object des absoluten Selbstbewußtseyns, als Agens und Actum der universellen Selbstbewegung zu erklären und aus diesem zugleich dem Begriff der Identität und dem des Gegensatzes entsprechenden Verhältnisse beider die unendliche Mannichfaltigkeit und Harmonie der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen einerseits mit Hülfe des reinen Denkens, andererseits mit Hülfe der exacten empirischen Beobachtung zu begreifen.

In ähnlicher Weise, wie ich, denkt über die vorliegenden Streitfragen überhaupt und namentlich über das Verhältniß von Leib und Seele auch Schaller, und ich kann daher, wenn ich auch von anderen Gesichtspunkten ausgehe und im Einzelnen mehrfach von ihm abweiche, zu den in seiner Schrift niedergelegten Ideen und namentlich zu seiner Kritik des Materialismus im Ganzen und Wesentlichen nur meine Zustimmung ausdrücken. Schaller erkennt wie ich den engen inneren Zusammenhang von Leib und Seele, von Gehirn und Geistesthätigkeit vollkommen an und läßt daher auch den naturwissenschaftlichen Forschungen, welche diesen Zusammenhang empirisch zu ergründen suchen, volle Gerechtigkeit widerfahren. Als das eigentlich charakteristische Merkmal des Geistigen und das Gemeinsame aller geistigen Thätigkeiten gilt ihm die Empfindung, diese aber ist nach ihm stets und nothwendig durch das Nervensystem entwickelt. Die Empfindung sey zunächst Sinnesempfindung, diese gehe aber von einer Affection der Sinnesorgane aus, welche sich bestimmten Nervenfasern und durch diese den Centralorganen mittheile. Die normale Structur der Sinnesorgane sey daher eine wesentliche Bedingung einer bestimmten Empfindung. Zwar Licht- und Farbenempfindungen könne der Mensch auch ohne Auge haben, sie verliere er erst, wenn der Sehnerv in seinem ganzen Verlaufe zerstört sey; allein sehen im vollen Sinne des Worts könne er ohne Auge nicht. Ebenso wesentlich für die Sinnesempfindung sey ferner der normale Zustand der Nerven selbst und ihr ungetrennter Zusammenhang mit den Centralorganen. Löse man einen Gefühlsnerv durch einen Schnitt von seinem Zusammenhange mit dem Rückenmarke los, so höre dadurch die Empfindung in allen Theilen des Leibes, in welche sich jener Nerv

verbreite, von der Stelle der Trennung vollständig auf. Zum Abschluß aber endlich komme die Empfindung erst in dem hinzutretenden Bewußtseyn. Empfindung ohne Bewußtseyn lasse man mit Recht nicht mehr als Empfindung gelten. Das Centralorgan, durch welches das Bewußtseyn vermittelt werde, sey das Gehirn; auch die Thätigkeit des Gehirns sey also ein nothwendiges Moment in dem Acte des Empfindens, sie mache die Empfindung erst fertig, bringe sie zur Vollendung. Wie aber schon das Empfinden, als die einfachste und unmittelbarste Form der geistigen Thätigkeit, so weise auch jede höhere Form derselben auf einen Zusammenhang mit dem Gehirn und dessen Thätigkeit hin. Zwar seyen die wissenschaftlich-festgestellten Kenntnisse dieses Zusammenhangs im Einzelnen noch sehr dürftig, aber doch lasse sich im Allgemeinen nicht daran zweifeln. Dafür spreche u. A., daß eine materielle Veränderung des Gehirns von bestimmtem Grade durchgängig Störungen in der psychischen Thätigkeit zur Folge habe, daß z. B. ein Druck des großen Gehirns Delirium oder Bewußtlosigkeit erzeuge, nach Aufhebung des Drucks das Bewußtseyn aber wieder eintrete; daß das menschliche Gehirn, welches von allen den vollkommensten materiellen Bau zeige, auch in geistiger Beziehung das Höchste leiste, daß auch die Größe, das Gewicht, die chemische Zusammensetzung des Gehirns in der Regel für das größere und geringere Maaß der geistigen Kraft bedingend sey u. s. w. Bis hieher also *tritt* Schaller den Materialisten eigentlich nicht entgegen, vielmehr spricht er sich mit Entschiedenheit umgekehrt gegen den einseitigen Idealismus aus, indem er erklärt, wenn derselbe der Seele eine besondere Ehre anzuthun und sie erst dadurch als das Höhere über den Leib zu stellen meine, daß er sie als eine besondere Substanz aus dem Körper hinauswerfe und sie als eine schlechthin einfache immaterielle Substanz fasse, welche u. A. auch die Kraft oder Eigenschaft habe, zu empfinden und ihrer selbstbewußt zu werden, so vergesse er, daß das Immaterielle, Ideelle erst dadurch in Wahrheit das Höhere als das Materielle sey, daß es dieses selbst in sich umfasse, daß es die Energie sey, dasselbe zum Daseyn, zur Erscheinung seiner selbst zu machen. Er erkennt also hiemit einen Verkehr der Seele mit dem Körper, des Geistes mit der Materie als nothwendige Bedingung für die Existenz und Dignität des Geistes und der Seele an, und stimmt also in der Anerkennung dieses nothwendigen Zusammenhangs mit den Materialisten überein. Hierüber hinaus aber geht auch seine Einheit mit denselben nicht, wie schon aus der Art und Weise, wie er dem abstracten Idealismus gegenüber diesen Zusammenhang urgirt, deutlich hervorgeht. Ohne Zweifel, sagt er, sey die Seele einfach, immateriell; solle sie

aber nicht eine ganz ohnmächtige, hohle Einfachheit seyn — wie der mathematische Punkt, welcher auch keine Theile habe, keinen Raum einnehme — so müsse sie das Vielfache in sich selbst umspannen, müsse dieses als ihr eignes Moment zur Einfachheit zusammenfassen. Ebenso sey sie in Wahrheit immateriell nur dadurch, daß sie in die Materie eindringe, daß sie an dieser selbst ihre Kraft beweise, ihr ihre selbstständige Bedeutung nehme: denn der Organismus sey in der durch die Seele bewirkten harmonischen Einheit seiner Glieder als dieses in sich zusammenhängende untheilbare Ganze trotz seiner räumlichen, theilbaren, materiellen Existenz dennoch unräumlich, untheilbar, immateriell; wenn man ihn theile, tödte man ihn; so lange er lebe, erhalte und erzeuge er sich in allem Wechsel der Stoffe als ein und dasselbe Individuum, und eben dieser Proceß des Immaterialisirens sey die sich durchführende, energische Immaterialität und nur dieser Proceß sey die Seele. Die Seele habe daher nicht Empfindung, sondern sey selbst der Act des Empfindens. Eben dieser Proceß, diese Thätigkeit sey ihre Substanzialität; der Leib selbst als thätiges, sich zusammenschließendes, sich idealisirendes Ganze sey Seele.

In der Art und Weise, wie Schaller hier dem Idealismus entgegentritt, offenbart sich zugleich seine Opposition gegen den Materialismus. Er erkennt die Materie als nothwendig für den Geist an, aber nur, um von dem Geist überwunden, idealisirt zu werden. Die Materie ist ihm daher nur das Material, der Rohstoff, in welchem der Geist arbeitet, die Arbeit selbst aber, die Thätigkeit, welche diesen Stoff so umschafft, daß er nicht mehr als solcher, nicht mehr für sich, sondern nur für den Geist existirt, ist ihm die Seele. Hiemit tritt er aber zu dem Materialismus in diametralen Gegensatz: denn während dieser die Materie als das eigentlich Thätige und alle Thätigkeit, gleichviel ob mechanische, organische oder geistige, nur als Secret oder Eigenschaft der Materie faßt, sieht er die Thätigkeit selbst als das Agens an und betrachtet die Materie zwar nicht als das Product, aber doch als das dieser Thätigkeit mehr oder minder unterworfene Substrat oder Object dieser Thätigkeit.

Man wird erkennen, daß diese Auffassung mit der oben von uns angedeuteten sehr nahe zusammenfällt; nur in der Art und Weise, die Begriffe zu scheiden und in das gehörige Verhältniß zu einander zu setzen, besteht noch ein Unterschied. Schaller identificirt die Thätigkeit ohne Weiteres mit dem Thätigen, und stellt ihr somit das Object der Thätigkeit, das Passivum, als Gegensatz und Schranke gegenüber. Hierin scheint mir eine Unterschätzung der Thätigkeit und eine Ueberschätzung des Thätigen zu liegen. Die Thätigkeit ist nach meiner Auffassungs-

weise mehr als bloßes Agens und mehr als bloßes Actum, sie ist eben das, was Agens und Actum in sich vereinigt, dergestalt daß Agens und Actum, die beiden einander entgegengesetzten Pole ihres Seyns und Wesens, sich unmittelbar als Eins erfassen, die Thätigkeit selbst also nothwendig Selbstbewegung, Selbsterfassung, Selbstbewußtseyn, Selbstbestimmung ist, während der eine Pol sie nur ist, sofern sie sich selbst bewegt, erfaßt und bestimmt, und der andere Pol sie nur ist, sofern sie durch sich selbst bewegt, erfaßt und bestimmt wird. Jener sich selbst bewegende Pol gilt mir als der Inbegriff alles Geistigen, dieser von sich selbst bewegte Pol als der Inbegriff alles Materiellen, beide im Verhältniß zu einander verschieden, aber innerhalb der Selbstbewegung selbst mit einander Eins. Als diese unmittelbare, unbedingte Selbstbewegung vermag ich nur das Seyn überhaupt in seiner Mangellosigkeit und Vollkommenheit d. i. Gott, und diesen folglich nur als den einheitlichen Urquell alles Geistigen und alles Materiellen zu denken. Geist und Materie hingegen in ihrem polartigen Gegensatz von Activität und Passivität, Subjectivität und Objectivität, Innerlichkeit und Aeußerlichkeit d. i. in der raumzeitlichen Auseinanderlegung ihres Dualismus zur endlichen Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit und der zeiträumlichen Wiederzusammenfassung desselben zur Gleichheit und Einheit gelten mir als Wesen und Inbegriff der Welt und Weltgeschichte, welche daher eine ewige, zwischen Kampf und Frieden wechselnde Beziehung zwischen Geist und Natur darstellt und die innigste, vollkommenste Verschmelzung beider zu einem gottähnlichen harmonischen Ganzen im Menschen erreicht hat, so jedoch, daß sich aus der im menschlichen Organismus sich ausdrückenden Einheit von Leib und Seele eine neue Welt der Unterschiede und Gegensätze entfaltet, welche die vollkommene Ueberwindung des kosmischen Dualismus als eine in Raum und Zeit unerreichbare, mithin die Selbstoffenbarung Gottes durch die Welt und den Menschen als eine unerschöpfliche und ewige erscheinen läßt.

Nach meiner Auffassung ist also der Geist nicht in dem Grade ein Höheres als die Materie, daß er selbst die Thätigkeit, selbst das ewige Seyn und Leben, die Materie hingegen nur das an sich nichtige Material dieser Thätigkeit wäre, sondern bloß insofern, daß er das Agens, sie das Actum dieser Thätigkeit, er mithin das Bestimmende, Gestaltende, Bewegende, sie nur das von ihm die Bestimmung, Gestaltung und Bewegung Empfangende ist. In diesem Sinne vermag ich als Geist immer eigentlich nur die einer Thätigkeit vorangehende Idee, als Materie nur das dieser Idee zur Ergänzung dienende Aeußere anzusehen; die Thätigkeit selbst aber, welche bewirkt daß Idee

und Materie wirklich Eins werden, die lebendige Strömung, die den Geist treibt, sich in der Materie zu versinnlichen und die Materie befähigt, dem Geiste zum Ausdruck zu werden — diese Thätigkeit scheint mir mehr als bloß Geist oder Materie, sie scheint mir die unmittelbare Bethätigung des göttlichen Seyns, ein Geist und Materie vermittelnder Act der ewigen Selbstbewegung zu seyn.

Abgesehen von dem hier entwickelten Unterschiede und den daraus folgenden Consequenzen befinde ich mich mit Schaller fast durchweg im Einklange, insbesondere auch darin, daß ihm ein Hauptgrund für die Annahme einer präexistirenden Idee die Form, die Gestalt ist. „Das Mikroskop, sagt er, hat uns die innere, so unendlich verschiedene Structur der einzelnen Theile des Organismus aufgeschlossen. Allein eben diese eigenthümliche Form der organischen Gebilde und der innere Zusammenhang, in welchem alle Glieder des Leibes sich gegenseitig unterstützen und welchem sie thatsächlich ihre eigenthümliche Gestalt verdanken, auf physikalische und chemische Gesetze und Kräfte zurückzuführen, den ganzen Bildungsproceß des organischen Leibes aus diesen herzuleiten — das ist bis jetzt auch nicht einmal in dem allerdürftigsten Anfange geglückt. Kaum den Versuch zu machen hat man gewagt. Die Aussicht, daß es je gelingen werde, schwebt vollkommen in der Luft.“ Er sieht daher in dem Gehirn, wie in dem ganzen menschlichen Leibe nicht bloß ein Instrument, sondern auch ein Erzeugniß der Seele. „Auch das embryonische menschliche Individuum — sagt er — ist von dem Momente an, wo es aufhört, nur Glied eines andern Organismus zu seyn und sich als selbstständiges zu entwickeln anfängt, beseelt und zwar ohne Seelenorgan. Es ist ebenso ein werdender organischer Leib wie eine werdende Seele. Es ist ohne bestimmte Empfindung wie ohne Bewußtseyn, allein es ist nicht ohne die innere Energie der organischen Form, und zwar der organischen Form, welche von Stufe zu Stufe sich zur bewußten Empfindung fortentwickelt.“

Hieraus geht hervor, daß Schaller nicht bloß das Bewußtseyn, nicht bloß die rein psychischen Thätigkeiten, sondern auch Eigenschaften und Bewegungen der Materie selbst einem immateriellen, in der Materie wirkenden Principe zuschreibt, daß er mithin auch in Betreff der übrigen Streitfragen, die sich auf den Gegensatz von Kraft und Stoff, auf die Annahme oder Nichtannahme einer besonderen Lebenskraft, auf die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des teleologischen Princips, auf die Anerkennung oder Verwerfung eines freien Willens und einer moralischen Weltordnung ꝛc. beziehen, den einseitigen Behauptungen und extremen Consequenzen des Materialismus entgegentritt; und auch in

diesen Beziehungen können wir uns seiner Polemik fast durchweg anschließen. Je specieller wir uns auf eine Erörterung über das Verhältniß von Leib und Seele eingelassen haben und je mehr sich die Antworten auf die übrigen Fragen als mehr oder minder nothwendige Consequenzen der Auffassung dieses Verhältnisses ergeben, um so kürzer können wir in der Besprechung der rücksichtlich ihrer geltend gemachten Ansichten seyn.

Das Verhältniß von Kraft und Stoff bestimmen die Materialisten dadurch, daß sie sagen: Kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff! Hierin scheint eine gewisse Gleichstellung beider zu liegen, genauer betrachtet wird aber darunter eine entschiedene Unterordnung der Kraft unter den Stoff verstanden: denn der Stoff gilt ihnen in dieser Verbindung als die Substanz, die Kraft hingegen bloß als die Eigenschaft derselben; der Stoff hat mithin nach dieser Auffassung die Kraft; die Kraft hingegen ist im Besitz, in der Gewalt des Stoffes. Welche Unklarheit und Verwirrung der Begriffe hierin liegt, ist unschwer einzusehen. Die Materialisten selbst betrachten als eine der wesentlichsten Eigenschaften des Stoffes die Schwere; als Kraft gilt aber auch ihnen die Ursache der Bewegung. Nun haben aber den höheren Grad der Bewegung, mithin die höhere Kraft gerade diejenigen Substanzen, welche die Eigenschaft der Schwere in geringerem Grade besitzen oder auch als schlechthin unwägbar und demgemäß als immateriell betrachtet werden. Je schwerer eine Substanz ist, um so materieller erscheint sie, je bewegungsfähiger hingegen, um so immaterieller. Die Schwere steht also zur Materie offenbar in geradem, dagegen die Bewegungsfähigkeit oder Kraft im umgekehrten Verhältnisse; und trotzdem sollen sich beide zu ihr auf gleiche Weise verhalten, die Kraft sowohl wie die Schwere soll zur Materie in dem Verhältnisse stehen, in welchem das Accidens zur Substanz, die Eigenschaft zur Sache steht, in einem Verhältnisse, welches logisch immer nur als ein gerades, proportionales zu denken ist. Diese Begriffsverwirrung ist in der That nur durch eine andre zu entschuldigen, dadurch nämlich, daß man auch die Schwere selbst eine Kraft genannt hat, während sie doch eigentlich nur die Unkraft, sich selbst zu bewegen oder die Unfähigkeit, der Anziehungskraft der Erde eine eigne Kraft entgegenzustellen, bedeutet. Statt also zu sagen: „Die Kraft ist eine Eigenschaft der Materie" muß man, wenn man die Unzertrennlichkeit von Kraft und Stoff richtig bezeichnen will, sagen: Es giebt keine Erscheinung, die nicht eine Verbindung von Kraft und Stoff wäre. Dies heißt aber nichts Anderes als: Es giebt innerhalb des Seyns Nichts, was nicht ebenso wie das Seyn selbst, einerseits Agens, andererseits Actum, einerseits Subject, andererseits Object einer Bewegung wäre.

Jedes Seyende nimmt also, sofern es ist, Theil an dem Wesen des Seyns überhaupt. Aber sofern es nicht das totale, unbeschränkte Seyn, sondern nur irgend ein Theil desselben ist, besitzt es auch nicht die volle Activität und Passivität desselben, sondern von dieser und jener ebenfalls nur einen Theil und zwar in den verschiedenartigsten Mischungsverhältnissen, dergestalt daß es Erscheinungen giebt, bei denen sich entschieden die Passivität im Plus und die Activität im Minus, andere dagegen, bei welchen sich umgekehrt die Passivität im Minus und die Activität im Plus befindet, und außerdem auch solche, in denen zwischen Activität; wenn auch kein constantes Gleichgewicht, doch ein solcher Wechsel des Mischungsverhältnisses besteht, daß beide Factoren mehr oder minder genau zu gleichem Rechte gelangen. Erscheinungen, in denen merklich der passive Factor im Uebergewicht ist, nennen wir Stoffe, Ponderabilien; Erscheinungen, in welchen entschieden der active Factor vorherrscht, pflegen wir Bewegungen und ihre Ursachen Kräfte zu nennen. Die mit jenen verbundenen Kräfte erscheinen dergestalt untergeordnet, daß wir sie nur als ein Zubehör der Stoffe zu betrachten pflegen; und ebenso stellen sich die mit diesen verbundenen Stoffe so verschwindend und unscheinbar dar, daß wir sie nur als Vermittler und Träger derselben ansehen und sie als Imponderabilien bezeichnen. Zwischen den Erscheinungen, die sich wie Erde, Wasser, Luft vorherrschend als Stoffe und denen, die sich wie Klang, Wärme, Licht überwiegend als Kräfte oder Bewegungen darstellen, existiren nun als Combinationen beider auch solche, in denen sich Kraft und Stoff wechselnd überlegen und unterliegend sind und dadurch in oscillirender Bewegung sich eine längere oder kürzere Zeit hindurch mehr oder minder genau das Gleichgewicht halten. Diese Erscheinungen sind die Organismen, die Pflanzen, Thiere und Menschen, unter denen die letzteren darum die vollkommensten sind, weil sie, trotzdem daß sie mit den materiellen Bestandtheilen die reinsten und höchsten Kräfte, nämlich die geistigen, vereinigen, dennoch das Gleichgewicht zwischen Kraft und Stoff unter allen uns bekannten Einzelwesen am vollkommensten herstellen.

Treten wir mit dieser Ansicht den Tendenzen des Materialismus entgegen, welcher die Kraft zu einem bloßen Zubehör des Stoffes herabdrückt, so lehnen wir umgekehrt damit auch die Auffassung der einseitigen Dynamiker ab, welche den Stoff zu einem schlechthin untergeordneten Moment der Kraft machen. Dieser Ansicht huldigt unter den vorliegenden Schriften die von M. Droßbach, deren Aufgabe darin besteht, der materialistischen Atomtheorie eine Kraftwesentheorie entgegenzustellen. Droßbach geht von der Beobachtung aus, daß die Naturgebilde, wie

wir sie vorfinden, nicht einfache Dinge, sondern Inbegriffe, Summen von Dingen sind, ohne welche sie selbst nichts seyn würden. Die einfachen Dinge, aus denen die Naturgebilde bestehen, sind ihm das eigentlich Bestehende. Sodann hebt er hervor, daß alle Naturgebilde Wirkungen aufeinander ausüben und daß man Das diese Wirkungen Erzeugende Kraft zu nennen pflege. Man unterscheide verschiedene Kräfte z. B. physikalische, chemische, organische, psychische; aber keine derselben trete in der Natur einzeln, selbständig auf. Es gebe z. B. kein Naturding, was nur schwer allein wäre, und auch keines, was nur Bewußtseyn oder Denkthätigkeit wäre ohne sonstige Kräfte zu besitzen. Denke man von einem Dinge alle Wirkungen, alle Thätigkeiten hinweg, so bleibe von dem Dinge nichts übrig. Das Ding sey also sonst nichts als eine Summe oder ein Product von Kräften; man suche vergeblich nach etwas Materiellem, nach einem Stoff, der nicht Thätigkeit wäre, nach einem Substrat, an welchem die Kräfte hingen. Es gebe daher keinen Stoff und die materiellen Dinge, auch die einfachsten und scheinbar leblosesten, sind selbstthätige Kraftwesen. Sie als Stoffe zu betrachten, welche erst einer Kraft bedürfen, um bewegt zu werden, oder als Stoffe, die mit den Kräften unzertrennlich verbunden seyen, oder die Kraft als eine, wenn auch unabtrennbare, Eigenschaft des Stoffes anzusehen, als ob die Kraft nur an einem Stoffe in die Erscheinung treten könne, — alles das sey ein Wahn nicht geringer als der, welcher einst die Erde als stillstehend betrachtet habe. Mit dem Wegfallen der irrigen Vorstellung eines Stoffes und durch die Erkenntniß der materiellen Dinge als reiner Kraftwesen werde sowohl die dualistische Vorstellung von Körper und Geist, wie die von Stoff und Kraft überwunden und aufgehoben.

Ich vermag mich dieser Anschauungsweise nicht anzuschließen. Zwar leugne ich nicht, daß es möglich ist, sich selbst den Stoff als eine Combination von Kräften zu denken; aber ebenso gut ist es möglich, sich die Kräfte als ein bloßes Zubehör der Materie vorzustellen: denn wäre diese Vorstellungsweise schlechterdings unmöglich, so hätten die Materialisten nicht darauf kommen können. Der Verf. sagt: Denke dir von einem Dinge alle Kräfte weg, so bleibt kein Stoff übrig, mithin existirt weiter nichts als die Kräfte. Die Materialisten sagen: Denke dir von einem Dinge jeden Stoff weg, so bleibt keine Kraft übrig; mithin ist die Kraft bloß eine Eigenschaft des Stoffes. Von diesen beiden Vorstellungen hat die eine so viel Recht als die andre; aber eben darum hat keine von beiden allein Recht. Nach unserer obigen Darstellung besteht der Unterschied von Kraft und Stoff nur in einem Plus oder Minus, sie verhalten sich zu einander ähnlich wie Wärme und Kälte. Lege ich den Nullpunkt

nicht ungefähr in die Mitte, sondern an eins der beiden Extreme der Temperaturgrade, so kann ich die Wärmegrade ebenso gut als Kältegrade, wie die Kältegrade als Wärmegrade bezeichnen. Ebenso kann ich mir die Bewegung des Lichts noch als Materie und den Stoff des Steines noch als Kraft z. B. als Schwere, Cohäsion ꝛc. denken, ohne daß man sagen könnte, die eine oder die andre Vorstellungsweise sey schlechthin unberechtigt. Eine andre Frage aber ist, ob durch eine extreme, einseitige Auffassung der Wissenschaft und dem Bedürfniß unserer natürlichen Anschauungsweise gedient ist. Dadurch daß man die Unterschiede unter einem Namen zusammenfaßt, werden sie selbst nicht aufgehoben; es ist aber immer mißlich, an einem althergebrachten, uns in Fleisch und Blut übergegangenen Sprachgebrauch zu rütteln, zumal wenn es gilt, für verschiedene Namen, die für wirklich verschiedene Erscheinungen existiren, nur den einen in Gebrauch zu bringen. „Und wenn sie Dir die Bewegung leugnen, geh' ihnen vor der Nas' herum!" sagt Göthe. Ganz mit demselben Rechte wird sich nicht bloß die materialistische, sondern die ganz natürliche unbefangene Anschauungsweise gegen die absolute Negation der Materie sträuben. Der Gegensatz von Agens und Actum existirt einmal in der Welt, und er existirt in den einzelnen Erscheinungen nach verschiedenen Mischungsverhältnissen, und diejenigen Erscheinungen, in denen uns zunächst das Actum, das passive Element in's Auge fällt, betrachten und bezeichnen wir nun einmal als Stoffe und sehen die damit verbundenen, minder in's Auge fallenden Agentien nur als Eigenschaften des Stoffes an; diejenigen Erscheinungen hingegen, in denen sich hauptsächlich das Agens bemerklich macht, sehen wir vorzugsweise als Kräfte, als immaterielle, geistige Wesen an und pflegen die damit verbundenen passiven Elemente nur als Substrate derselben zu fassen. Diese Unterscheidung, obschon sie sich nur auf Gradunterschiede gründet und obschon der Differenzpunkt beider Erscheinungssphären nicht mit mathematischer Sicherheit nachzuweisen ist, ist durch das Verhältniß, in welchem unser sinnliches Wahrnehmungsvermögen zu den Erscheinungen steht, vollkommen berechtigt und es existirt durchaus kein vernünftiger Grund, sie beseitigen zu wollen. Die Wissenschaft bedarf allerdings eines Begriffs, in welchem der Dualismus von Kraft und Stoff aufgehoben erscheint; dieser Begriff wird aber nicht dadurch gewonnen, daß man einen von beiden ausmärzt, sondern er ist in dem Begriff der absoluten Selbstbewegung enthalten, in welcher Agens und Actum als unmittelbar Eins und identisch erscheinen. Sie ist daher in der That weder als bloße Kraft, noch als bloßer Stoff, sondern als Beides zugleich und nicht minder als Eins und dasselbe zu denken. — Ist hiernach

die Droßbach'sche Ansicht von einer Einseitigkeit nicht frei zu sprechen, so ist sie doch der materialistischen Auffassung gegenüber im besten Rechte und hat vor dieser jedenfalls das voraus, daß sie denjenigen der beiden Factoren, der dem Ganzen offenbar am nächsten steht, als das Ganze betrachtet, während der Materialismus den secundären, passiven Factor zum Ganzen erhebt.

Die Frage über die Annahme oder Nichtannahme einer besonderen Lebenskraft ist am Eingehendsten und Ausführlichsten von Werther behandelt. Nachdem derselbe bereits in seiner älteren Schrift: „Die Kräfte der unorganischen Natur in ihrer Einheit und Entwicklung" die verschiedenen in der anorganischen Natur wirkenden Kräfte in systematischer Weise aus der von ihm als Urquell aller Kräfte angenommenen „absoluten Kraft" abgeleitet und ihr gegenseitiges Verhältniß festzustellen gesucht, wendet er sich in seiner späteren Schrift zur speciellen Erörterung der Frage, was eigentlich die Lebenskraft sey, und beantwortet dieselbe dergestalt, daß diese Antwort nur als eine Consequenz und Fortsetzung jener früheren Schrift erscheint. Das Wesentliche seiner Ansicht läuft darauf hinaus, daß die sogenannte Lebenskraft oder die in den Organismen wirkende Kraft keine wirklich andere neben den anorganischen Kräften, aber auch nicht eine ihnen identische, sondern eine höhere Vermittlung und Einheit derselben sey. Die anorganischen Kräfte zerfallen ihm nämlich in zwei einander entgegengesetzte Hauptgruppen, nämlich in physische und mechanische d. h. in solche, welche die Materie darstellen (Magnetismus, Electricität, chemische Kraft) und solche, welche die Materie bewegen (Repulsions-, Attractionskraft, Gravitation, Rotation), und als die höhere Vermittlung und Aufhebung beider gilt ihm eben die Lebens- oder die organische Kraft. Die absolute Kraft hat nach ihm ihren Gegensatz an dem absolut Todten, wie das absolute Seyn an dem absoluten Nichtseyn. Dieses muß von ihr überwunden werden. „Hienach — sagt er — erscheint zuerst das absolute Todte, der negative Pol, als ein Selbstständiges, an dem die absolute Kraft als ein Unselbstständiges sich darstellt, so als ob sie nur als eine von ihm getragene Kraft sich zu bethätigen vermöchte. Die dadurch zur Erscheinung kommende Endlichkeit und Bestimmtheit pflegen wir die Materie zu nennen, und die sich bestimmende absolute Kraft bestimmt sich also zuerst als die die Materie darstellende Kraft. Die Kraft und ihr nun von der Kraft belebter, als Materie zur Erscheinung gebrachter Gegensatz treten sich dann als Gleichberechtigte gegenüber, die Kraft wirkt als eine der Materie äußerliche und stellt so die Erscheinungen der Bewegungskraft dar. Sie setzt endlich die von ihr dargestellte und

bewegte Materie zu einem gegen sie Unselbständigen, von ihr Beherrschten herab und bethätigt sich als organische oder Lebenskraft, welche sich als das Höhere gegen die von ihr belebte Materie, gegen den mit ihr verbundenen materiellen Organismus erweist." In die nähere Entwicklung und Begründung dieser Eintheilung und Chrakteristik der Kräfte können wir hier dem Verf. nicht folgen; nur die Art und Weise, wie er die Lebenskraft aus der physischen und mechanischen Kraft als eine höhere Entwicklungsstufe hervorgehen läßt, möge hier noch angedeutet werden.

Wenn — sagt er — die einen Organismus setzende Kraft zugleich physische und mechanische Bethätigung sey, so könne sie, sofern sie zugleich eine einzelne Bethätigungsweise sey, jenes nicht so seyn, daß sie jetzt einmal als rein chemische Kraft, ein andres Mal als reine Repulsionskraft rc. wirksam würde, sondern sie müsse die physische und mechanische Kraft als zugleich berechtigte Momente miteinander enthalten und hervortreten lassen, gerade so wie die chemische Kraft die einander entgegengesetzten elektrischen Bethätigungsweisen als wahre Einheit in sich enthalte, nicht aber sie dadurch vermittle, daß sie einmal als positiv, das andre Mal als negativ elektrische Kraft wirksam werde. — Diese von ihm geforderte einheitliche Vermittlung der physischen und mechanischen Kraft in der organischen beschreibt sodann der Verfasser noch näher so: „Die physische Kraftbethätigung ist die in einer, in zwei und in drei Dimensionen ausstrebende und damit magnetische, elektrische und chemische Erscheinungen setzende Bethätigungsweise, welche als wirkliches und wirksames Ausstreben die kontinuirliche Ausdehnung der Linie, der Fläche und des Raumes setzt, den Raum und seine Momente nicht nur als abstracte Vorstellung, sondern als wirksame Realität darstellt und somit an allem Räumlichen als kontinuirliche Wirksamkeit, als eine das Wesen alles Räumlichen ausmachende Bethätigung, als eine im Innern alles Räumlichen wirkende und die physischen Erscheinungen desselben setzende Kraft erscheint. Mit demselben Entwicklungsgange, mit welchem sie sich von ihrer niedrigsten zu ihrer höchsten Bethätigungsstufe erhebt, erhebt sie sich auch über diese zu der die kontinuirliche Räumlichkeit in bestimmt begränzte Raumtheile trennenden Bethätigungsstufe der Repulsions- und Attraktionskraft, und weiter zu der die getrennte Räumlichkeit in Systeme gliedernden Gravitationskraft, wie endlich zu der die Räumlichkeit als äußerlich selbstständige von einander unabhängige Körper darstellenden Rotationskraft, somit überhaupt über die physische Bethätigungsweise hinaus zu einer den physisch bestimmten Körpern äußerlichen, die äußeren Verhältnisse der Körper bestimmenden, die

Körper bewegenden, also mechanischen Bethätigungsweise. Die mechanische Kraftbethätigung ist also die äußerlich zwischen den Körpern in einer, in zwei und in drei Dimensionen wirkende und dadurch die dreifach verschiedenen Bewegungen setzende Bethätigungsweise, welche als wirkliche und wirksame Beziehung der Körper auf einander die den physisch bestimmten Raumtheilen äußerlich erscheinende kontinuirliche Ausdehnung der Linie, der Fläche und des Raumes setzt, dem physisch bestimmten Raume und seinen Momenten gegenüber Raum und Raummomente der äußerlichen Beziehung zwischen getrennten Körpern darstellt, und somit der die kontinuirliche Materialität darstellenden physischen Kraft gegenüber als eine die äußeren Verhältnisse der Körper bestimmende, die Form des Räumlichen setzende, die mechanischen oder Bewegungserscheinungen der Materialität hervorrufende Kraft erscheint. Die physische und die mechanische Kraft, welche beide in dem Charakter der räumlichen Wirksamkeit übereinstimmen und räumliche Erscheinungen setzen, stehen also insofern einander gegenüber, als die physische Kraft an der Materie als eine die innern Beziehungen der Körper darstellende, das Wesen derselben ausmachende Kraftbethätigung erscheint, die mechanische Kraft dagegen die äußeren Beziehungen der Körper auf einander darstellt, eine Aeußerlichkeit in der vorher kontinuirlichen Räumlichkeit oder Materialität zur Erscheinung bringt. Indem die Kraft sich über die mechanische Bethätigungsweise erhebt zu einer Bethätigungsweise, welche den Charakter der räumlichen Wirksamkeit beibehaltend den Gegensatz der physischen und mechanischen Bethätigung in sich vermittelt, muß diese dritte Bethätigungsweise in der Materialität eine Wirksamkeit zeigen, welche innere Verhältnisse des Raumes und seiner Momente setzt, die zugleich der Materie äußere sind, und äußere, die zugleich innere sind; sie muß materielle Bestimmtheiten darstellen, deren physische Erscheinungen aus äußerlichen Beziehungen von Raumtheilen hervorgehen, und muß Bewegungserscheinungen setzen, welche als den dargestellten materiellen Bestimmtheiten innerliche, das innere Wesen derselben bestimmende erscheinen. Eine materielle Bestimmtheit, deren physische Erscheinungen aus äußerlichen Beziehungen von Raumtheilen hervorgehen, muß ein aus gesonderten Raumtheilen zusammengesetzter Körper seyn, dessen Natur und Wesen durch die äußerlichen Beziehungen dieser Raumtheile bestimmt wird, der trotz seiner Zusammensetzung aus selbstständigen Raumtheilen sich nicht nur als eine mechanische, sondern auch als eine physische, wesentliche Einheit zeigt und der sich von den ebenfalls als physische Einheiten zu fassenden unorganischen Körpern eben dadurch unterscheidet, daß er als eine physische, wesentliche Einheit doch aus gesonderten Raum-

theilen zusammengesetzt ist. Bewegungserscheinungen, welche als das innere Wesen eines Körpers bestimmende erscheinen, müssen zwischen den den Körper zusammensetzenden Raumtheilen hervortreten und trotz der Sonderung und Beweglichkeit der Raumtheile und trotz ihrer eigenen Mannichfaltigkeit an einem einzelnen bestimmten Körper erscheinen, der also von einer unorganischen Verbindung beweglicher Raumtheile sich eben dadurch unterscheidet, daß seine gesonderten Raumtheile zu einer wesentlichen, nicht bloß äußerlichen Einheit sich verbinden. Während in der unorganischen Natur sich nur Körper finden, welche physische Einheiten sind, dann aber keine Sonderung in Raumtheile zeigen, folglich nur als elementare Raumtheile sich darstellen, oder Körper, welche mechanische Einheiten sind, dann aber die physische wesentliche Einheit entbehren, folglich nur durch äußerliche Zusammensetzung von Raumtheilen entstehen, sind die Körper des organischen Gebiets zugleich innere und äußere, zugleich physische und mechanische Einheiten, Bestimmtheiten, deren Mannichfaltigkeit äußerer und innerer Erscheinungen sich allseitig zu einer Einheit zusammenschließt, aus einer Einheit hervorgeht. Hiedurch unterscheidet sich jeder Organismus wesentlich von einer Maschine, mit welcher er von manchen Seiten als gleichbedeutend zusammengestellt zu werden pflegt."

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Verfasser hier in Form einer consequenten systematischen Begriffsentwicklung gezeigt hat, daß die charakteristische Bethätigung der Organismen wirklich auf einer Vereinigung der einerseits physischen, andererseits mechanischen Bethätigungsweise beruht, während diese beiden Bethätigungsweisen in der anorganischen Natur nur getrennt, wenigstens nur äußerlich verbunden auftreten. So viel also, daß die Lebenskraft nicht als eine ganz apparte, absonderliche Kraft aufzufassen ist, sondern nur als eine Kraft, die jene beiden Kräfte auf das Innigste in sich vereinigt, dürfte durch den Verf. erwiesen und hiemit die neuerdings in der Naturwissenschaft herrschende Ansicht über diesen Punkt auch vom philosophischen Standpunkte gerechtfertigt seyn. Die eine Frage bleibt aber immer noch übrig: Wodurch kommt diese Vereinigung in der organischen Natur zu Stande, während sie in der anorganischen Natur nicht zu Stande kommt? — Läge in den physischen oder in den mechanischen Kräften als solchen bereits die Fähigkeit, diese Vereinigung zu erzeugen, so ist nicht abzusehen, warum sie davon nicht auch in der anorganischen Natur Gebrauch machen, zumal doch die physischen und mechanischen Kräfte nicht willkührlich einmal so, ein andermal anders, sondern immer in derselben, gesetzlichen Weise wirken. Offenbar muß also doch ein Drittes hinzutreten, was die Vereinigung bewirkt, und wenn

dieses Dritte sonst auch gar keine andre Kraft besäße oder wäre, als die, jene beiden Kräfte zu vereinigen, so müßte sie dennoch als eine von jenen verschiedene Kraft angesehen werden. Auch Werther verkennt dies nicht, und er bezeichnet daher die organische Kraft, sofern sie jene Einheit zu Stande bringt und dadurch über die bloß physische und bloß mechanische Kraft hinausgeht, als bildende Kraft. Auch ihm also gilt das bildende, gestaltende, formgebende Princip als ein Höheres, was aus den bloß physischen und mechanischen Kräften, sofern sie nicht von einer dritten Kraft geleitet werden, nicht zu erklären ist. Und in der That ist es so. Allerdings entbehren jene Kräfte das Vermögen, gewisse Formen und Bildungen zu erzeugen, nicht ganz und gar, ja es kann ihnen selbst die Fähigkeit, Organismen ähnliche Formen zu erzeugen, nicht ganz abgesprochen werden, wie denn z. B. die Bilder, zu denen die Feuchtigkeit an den Fensterscheiben krystallisirt, die unverkennbarste Aehnlichkeit mit Pflanzenformen, und die Gestalten, zu welchen sich die Wolken zusammenballen, mit Thiergestalten haben. Aber die höhere Bildungsfähigkeit, die sich als Articulationskraft, Selbstoffenbarungs- und Selbstimmungsvermögen, als die Fähigkeit, sich nach Außen zu entfalten und zugleich bei sich zu bleiben, darstellt, findet sich in der That nur in den Organismen, und so lange es nicht gelingt, durch Experimente zu beweisen, daß die physischen und mechanischen Kräfte sich ohne Hinzuthun eines Dritten, also ohne Mitwirkung eines Organismus, zur Erzeugung organischer Formen vereinigen, müssen wir annehmen, daß es zur Erklärung der organischen Bildungen und der organischen Bethätigungsweise noch einer höheren, vereinigenden Kraft bedarf. Die Erfüllung der oben gestellten Bedingung ist aber eine wirkliche Unmöglichkeit. Denn angenomenen selbst, es gelänge früher oder später, einen Homunculus oder auch nur eine Milbe auf chemisch-physikalischem Wege zu erzeugen, so wäre ja dieses Product doch immer nur unter Mitwirkung des experimentirenden Chemikers oder Physikers, also einer organischen, ja geistigen Kraft zu Stande gekommen. Sähen wir aber plötzlich irgend ein organisches Wesen aus den anorganischen Elementen, wie Venus Anadyomene aus dem Meere, aufsteigen, so wäre auch hiemit weiter nichts erreicht, als daß wir das Räthsel, welches um die Entstehung des Organischen aus den Anorganischen webt, mit Augen geschaut hätten; eine Erklärung hätten wir aber damit immer noch nicht gewonnen oder man würde sie nur in der Annahme einer außerordentlichen Kraft oder einer ganz besonderen Combination der Umstände rc. zu finden vermögen. Hiemit soll natürlich der Annahme einer besonderen Lebenskraft von positiver wissenschaftlicher Bedeutung nicht das

Wort geredet werden; aber wir müssen annehmen daß neben den bekannten Größen der physischen und mechanischen Kräfte noch eine unbekannte Größe, ein X existirt, und so lange wir dasselbe nicht selbst packen und greifen können, müssen wir es eben als X mit in die Rechnung bringen und es wenigstens negativ zu bestimmen suchen als Dasjenige, was die bekannten Größen nicht sind. Nur so können wir auf eine Lösung der Gleichung hoffen, obschon sie bei der engen Complication der bekannten und unbekannten Größen immer noch schwer genug erscheint; dadurch aber, daß man das X ohne Weiteres aus dem Exempel hinauswirft, durchhaut man den Knoten und macht sich eine wirkliche Lösung schlechthin unmöglich.

Auf das Innigste mit der oben erörterten Frage zusammenhängend ist die Frage über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit des Zweckbegriffs im Leben und Weben der Welt. Denn muß angenommen werden, daß in der Natur, wie im Menschenleben, wirklich nach Zwecken d. i. nach präexistirenden Ideen gehandelt wird, daß die Weltordnung nicht eine bloß zufällige, sondern planmäßige ist, so ist damit auch entschieden, daß neben den physikalischen Kräften auch noch eine höhere Kraft existiren muß; denn die physikalischen Kräfte als solche wirken in der That ohne Zweck, sie üben ihre Wirkungen schlechthin bewußtlos und willenlos aus, wie die Maschine, wie das Werkzeug in der Hand des Meisters. Wenn sie also trotzdem etwas Zweckmäßiges erzeugen und diese Wirkung kein bloßer Zufall, kein unerklärliches Wunder seyn soll, muß man annehmen, daß sie bloß Mittel einer nach Zwecken handelnden Kraft sind, es muß also eine solche Kraft vor ihnen, in ihnen, über ihnen existiren, sie können also nicht die einzigen und namentlich nicht die ursprünglichen Kräfte seyn. In und mit der Anerkennung einer teleologischen Weltordnung ist aber zugleich auch die Frage über die Existenz oder Nichtexistenz einer weltschöpferischen und welttragenden Urkraft entschieden: denn wenn die Welt ein wirklich zweckmäßig construirtes Ganzes ist, kann dieses Ganze nicht aus einer Mehrheit einzelner isolirter Zweckbegriffe, sondern nur aus einem einheitlichen, in sich harmonischen Urgedanken hervorgegangen seyn und diesem Gedanken muß eine ihm entsprechende Bethätigung Realität gegeben haben. In und mit dem Begriff dieser sich einheitlich entfaltenden Bethätigung haben wir aber den Begriff der absoluten Selbstbewegung und Selbstbestimmung gewonnen d. h. den Begriff des allumfassenden lebendigen Gottes, der als Subject dieser Selbstbethätigung zugleich absolute Persönlichkeit und als Object derselben zugleich die absolute Substanz, also mit Eins absolute Kraft und absoluter Stoff ist.

Da die Frage über die Zulässigkeit des Zweckbegriffs eine

so viel entscheidende ist, so ist es natürlich, daß sie von Seiten der materialistischen Systeme verneint wird, daß hingegen die Bekämpfer derselben sie mit desto größerem Nachdruck bejahen. Alles, was die Materialisten für ihre Ansicht beizubringen vermögen, läuft auf eine Verspottung jener längst beseitigten und antiquirten Zweckmäßigkeitstheorie hinaus, die in altkluger Weise jeder Erscheinung irgend einen ihr beliebigen Zweck unterschob und damit die Erscheinung vollkommen begriffen und erklärt zu haben glaubte, oder auch auf die Anführung solcher Dinge und Zustände in der Welt, deren Zweck wir nicht einzusehen vermögen oder die uns geradezu zweckwidrig erscheinen; daneben kommt ihnen zu Statten, daß sich ein Zweck nie unmittelbar durch die Sinne wahrnehmen, sondern nur innerlich durch das Selbstbewußtseyn oder mit Hülfe einer Schlußfolgerung erkennen läßt: er liegt also in der That außer dem Gebiet der eigentlich exacten Naturbeobachtung, er wird sich niemals durch das Mikroskop oder Teleskop, niemals durch physikalische oder chemische Experimente erfassen lassen. Die exacte Naturforschung hat insofern ganz Recht, wenn sie sagt: ich bekümmere mich nicht um den Zweck, sondern nur um die Thatsachen als solche und um die natürlichen Ursachen, aus denen sie hervorgehen; sie hat ganz Recht, ganz unbefangen, ohne vorgefaßte Zweckidee an die Erforschung der Erscheinungen zu gehen, gerade wie es Pflicht des Richters ist, zunächst den Thatbestand irgend eines Untersuchungsobjects ganz genau festzustellen, ehe er sich um die Motive, welche die Handlung hervorgerufen, kümmert. Aber mit dieser exacten Erforschung der einzelnen Thatsachen als solcher ist die Naturwissenschaft noch lange nicht zu Ende; sie will auch zwischen den einzelnen Erscheinungen und Thatsachen einen Zusammenhang erkennen, und indem sie diesem nachspürt, muß sie, wenn sie nicht absolut blind ist oder blind seyn will, erkennen, daß eine Masse Erscheinungen augenscheinlich darauf angelegt sind, um irgend eine Wirkung, die vor jenen Erscheinungen nicht real, sondern nur ideal existirte, zu Stande zu bringen; hiemit erkennt sie aber das teleologische Princip schon an, und wenn sie nun auch auf nicht wenig Erscheinungen stoßen sollte, in denen sie einen ähnlichen Zusammenhang noch nicht zu erkennen vermag, so wird sie doch zugestehen müssen, daß ein Hinblick auf die Welt und das Weltsystem im Großen und Ganzen, auf das ergänzende Ineinandergreifen der verschiedenen Kräfte und Bethätigungen, auf die bewunderswürdige Ordnung und Gesetzmäßigkeit in den Verhältnissen der Stoffe und Formen vollkommen genügt, um erkennen zu lassen, daß auch die Totalität der Welt ohne die Annahme eines teleologischen Princips ein absolutes Wunder, ein schlechthin unerklärliches Räthsel seyn

würde. Wer also trotzdem die Zweckmäßigkeit schlechthin leugnet, verschließt sich vor dem Offendaliegenden, Unmittelbarerfaßbaren geflissentlich die Augen und schneidet der Wissenschaft von vornherein die Möglichkeit ab, jemals in das Einzelne eine Einheit, einen Zusammenhang hineinzubringen. Thatsächlich können daher auch die Materialisten selbst den Zweckbegriff nicht entbehren, ja sie haben ihn um so mehr nöthig, je mehr sie Alles mechanisch zu erklären suchen: denn gerade ein Mechanismus setzt stets eine vor und über ihm existirende Einheit voraus. Es würde ein Leichtes seyn, nachzuweisen, daß sie in ihren Schriften fort und fort mit dem Zweckbegriff operiren; wenn sie also denselben leugnen, so ist dies nichts als eine leere Phrase, eine graue Theorie.

Und gerade so verhält es sich endlich auch mit ihrer Negation des freien Willens, der Zurechnungsfähigkeit, der Sittlichkeit. In dieser Hinsicht sieht ihr System am gefährlichsten aus, genau genommen ist es aber gerade in diesem Betracht am allerwenigsten bedenklich, — einmal, weil sich so leicht Niemand seinen freien Willen wegdemonstriren läßt, sodann weil es sich dadurch selbst zu einem bloßen Naturphänomen herabdrückt und zugestehen muß, daß alle übrigen wissenschaftlichen Theorien ebenfalls bloße Naturphänomene und als solche genau ebenso berechtigt sind als es selbst. Am vollständigsten und gründlichsten hat sich auf eine Erörterung der Frage, ob alles menschliche Handeln nur die Folge blind wirkender Kräfte, deren sich Niemand entziehen kann, und die Weltgeschichte nichts als ein plan- und zwecklos, theils nach gewissen Gesetzen, theils nach zufälligen Combinationen vor sich gehender Stoffwechsel ist, oder ob eine Freiheit des Willens, ein Sittengesetz, eine moralische Weltordnung existirt, Schaller eingelassen und können wir in dieser Hinsicht seine Schrift als die beste Gegenwirkung gegen die materialistischen Ideen empfehlen. Unsre eignen Ansichten über diese Frage zu entwickeln und namentlich zu zeigen, wie wir die Freiheit des Einzelwesens mit der Idee der göttlichen Unbedingtheit und einer ewigen Weltordnung in Einklang bringen, müssen wir uns für einen besonderen, selbstständigen Aufsatz vorbehalten; hier sey uns nur noch zu einem kurzen Schlußworte Raum gegönnt.

Wenn wir im Voranstehenden den Ideen des Materialismus gegenüber uns größtentheils polemisch verhalten haben, so ist dies einzig und allein vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus geschehen und zwar ebensosehr im Interesse der Naturwissenschaft, wie in dem der Philosophie. Die Naturwissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten wahrhaft Bewunderungswürdiges geleistet und verdankt dies hauptsächlich der exacten empirischen

Forschung. Noch aber ist das Gebiet ihrer Forschung im Großen wie im Kleinen bei Weitem nicht durchmessen, und es ist daher sehr zu wünschen, daß sie dasselbe nicht jetzt schon bloß zum Fußschemel für Forschungen auf anderen Gebieten benutze und auf wissenschaftliche Errungenschaften, die zwar an sich höchst anerkennungswerth, aber in Vergleich mit dem noch im Dunkel Liegenden doch immer nur ein kleiner Bruchtheil des gesammten Wissens sind, verfrühte, voreilige Schlußfolgerungen gründe, die, weil sie selbst nicht haltbar sind, leicht auch die Grundlagen, auf die sie sich stützen, in Mißcredit bringen können. Allerdings müssen die Ergebnisse der empirischen Forschung auch für diejenigen Wissenschaften benutzt werden, die mehr oder minder dem geistigen Gebiet angehören, weil Geist und Natur im innigsten Zusammenhange stehen und Eins ohne das Andere nicht wirklich erkannt zu werden vermag. Je mehr aber die empirische Forschung schon an sich den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, um so nothwendiger ist es, daß sie die Ziehung der Schlußfolgerungen aus ihren Resultaten Denen überläßt, die es als ihre eigentliche wissenschaftliche Aufgabe betrachten, nicht bloß das Einzelne als solches, sondern den inneren Zusammenhang, die gegenseitigen Verhältnisse und Beziehungen der Einzeldinge zu erkennen. Die Zeit, welche der Empiriker darauf verwendet, entzieht er jedenfalls der ihm zunächst liegenden Thätigkeit, und da er unmöglich mit der philosophischen Untersuchungs- und Denkmethode, so wie auch mit den bisherigen Resultaten der Philosophie so vertraut seyn kann, wie der Philosoph selbst, wird er in der Regel auf diesem Gebiete weniger Befriedigendes leisten, als auf dem seinigen. Freilich können seine Ergebnisse auch bei den Philosophen in schlechte Hände gerathen; allein in diesem Fall ist die Gefahr weniger groß, als in dem vorhergedachten: denn zieht der Philosoph aus richtigen Erfahrungen falsche Folgerungen oder glaubt er gar die Ergebnisse der Erfahrung vernachlässigen oder willkührlich behandeln zu können, so bringt er dadurch nur sein eignes Verfahren um das Vertrauen; die Erfahrungen als solche bleiben in ihrer Wahrheit bestehen. Verarbeitet aber der Naturforscher selbst seine an sich richtigen Erfahrungen zu falschen Systemen, so läßt sich das Wahre vom Falschen schwer unterscheiden und er bringt daher nicht bloß die falschen Consequenzen, sondern auch die richtigen Prämissen in Mißcredit. Die Naturwissenschaft hat sich übrigens über die Art und Weise, wie sich jetzt die Philosophie ihr gegenüber verhält, nicht zu beklagen. Die Empirie wird jetzt von ihr in vollkommenster Weise respectirt, und die aprioristische Willkühr, mit welcher sie früher verfuhr, spukt eigentlich bloß noch in den Köpfen der früher mit Recht gegen sie eingenommenen Empiriker.

Ein gedeihlicher Fortschritt beider Wissenschaften setzt aber nicht bloß eine gegenseitige Kritik und Polemik, sondern auch ein gegenseitiges Vertrauen, eine gegenseitige Achtung, eine gegenseitige Ergänzung voraus. Es ist also in hohem Grade wünschenswerth, daß Beide nicht bloß mit einander rechten und streiten, sondern auch von einander lernen und sich gegenseitig stützen und heben. **Adolf Zeising.**

H. Calderwood: The Philosophy of the Infinite; with special Reference to the Theories of Sir William Hamilton and M. Cousin. Edinburgh 1854.

Das vorliegende Werk hat zwar unmittelbar nur ein Interesse für England und die Englische Philosophie. Es ist nicht das, was wir eine „Philosophie" des Unendlichen nennen würden, sondern nur ein wissenschaftlicher Protest gegen Sir W. Hamilton's Lehre von der Undenkbarkeit des Unendlichen (Absoluten). Es ist daher auch keineswegs eine Vertheidigung Cousin's und der deutschen Speculation, — auf Beide nimmt es bloß gelegentlich Rücksicht —, sondern nur ein Versuch, auf der Basis der Schottischen Common-sense-Philosophie, auf der auch Hamilton steht, den Nachweis zu führen, daß der Gedanke des Unendlichen in unserm Bewußtseyn thatsächlich sich vorfindet, daß wir ihn also denken und wie wir ihn denken. Da aber auch bei uns sich Tendenzen regen, die im letzten Ziele mit der Lehre Sir W. Hamilton's übereinkommen, so ist es immerhin auch für die Deutsche Philosophie von Interesse, sich an den Erörterungen des Verf. zunächst über die Thatsachen des Bewußtseyns zu orientiren; denn sie sind jedenfalls erst nach Ursprung und Bedeutung zu erklären, ehe man den Gedanken des Unendlichen leugnen kann. Auch müssen wir dem Verf. das Zeugniß geben, daß er diesen Thatsachen sorgfältig nachgeforscht, sie auch im Ganzen richtig aufgefaßt und vollständig zusammengestellt hat. Nur seine Interpretation derselben ist nicht selten falsch, ebenso falsch wie z. B. seine Darstellung von Kant's und Schelling's Ansicht über den fraglichen Punkt, die er offenbar nicht aus eignem Studium ihrer Werke, sondern nur aus der Englischen Tradition kennt.

Obwohl es der Verf. nicht bestimmt ausspricht, so ist es doch offenbar ein religiöses Motiv, von dem er im letzten Grunde geleitet wird. Er will den Begriff Gottes für die Religion und Theologie retten und vor den Consequenzen bewahren, mit denen er durch Hamilton's Theorie bedroht ist. Denn es ist klar, daß von der Idee Gottes die Bestimmung der Unendlichkeit und Absolutheit (Unbedingtheit) nicht abgetrennt werden kann; und ebenso klar ist es, daß wenn ein unendliches absolutes Wesen schlecht-

hin undenkbar ist, es auch ebenso schlechthin unglaublich ist: so gewiß ich einen viereckigen Triangel nicht zu denken vermag, so gewiß kann ich auch nicht an ihn oder seine Existenz glauben, — aus dem einfachen Grunde, weil aller Glaube ein Fürwahrhalten involvirt, ich aber nichts für wahr halten kann, von dem ich gar keine Vorstellung, keine wenn auch noch so unklare Idee habe. Ebenso unmöglich ist es, das rein Negative, das bloße Nichts zu denken, denn das Denken fordert einen Inhalt, ein Etwas, das gedacht wird; Nichts aber ist die Negation jedes Inhalts, jedes Prädicats, und ihm das Prädicat des Gedachtwerdens beizulegen, ist daher eine contradictio in adjecto, dasselbe, was ein viereckiger Triangel. Der Verf. bestreitet daher mit Recht Hamilton's Behauptung, daß der Begriff des Unendlichen ein rein negativer Begriff sey. Wäre dieß richtig, so könnte überhaupt vom Unendlichen gar nicht die Rede seyn: denn ein rein negativer Begriff ist gar kein Begriff, weil er der Gedanke des undenkbaren Nichts wäre. Soll das Wort Unendlich bloß die Negation aller Schranke und Gränze, alles Anfangs und Endes bezeichnen, so ist es ein bloßes Wort, aber kein Gedanke. Denn auch Dasjenige, was nicht schlechthin jeden Inhalt, nicht jedes Prädicat, sondern nur ein bestimmtes Prädicat oder einen bestimmten Inhalt negirt, ist doch nur denkbar unter der Bedingung, daß es uns gestattet (möglich) ist, für das negirte Prädicat irgend ein andres zu substituiren: Nicht-gelb vermögen wir nur zu denken, indem wir dem nichtgelben Gegenstande eine beliebige andre Farbe beilegen. Sollen wir dagegen Nicht-gelb rein als solches denken, so erweist es sich sofort als ebenso undenkbar wie das reine Nichts, weil es in der That mit letzterem als bloßer Negation in Eins zusammenfällt. Mit Recht erklärt daher der Verf., der Begriff des Unendlichen sey ein positiver Begriff, der Begriff eines bestimmten Objekts, das seine eigenthümlichen Merkmale besitze. Aber leider hat er es unterlassen, uns diesen positiven Inhalt des Begriffs, diese eigenthümlichen Merkmale seines Gegenstandes anzugeben. Wenn er daher beweisen will, daß wir schon in dem Begriffe der Zeit, den wir nothwendig haben müssen, weil wir Alles nur als in der Zeit existirend denken können, das Unendliche denken, und demgemäß behauptet: wir können die Zeit nicht als begränzt denken, weil wir weder zu denken vermögen, daß es keine Zeit gegeben, noch daß die Zeit je enden könne, und folglich müssen wir sie als unendlich denken; so widerspricht er mit dieser Argumentation nur sich selbst. Denn wäre die Zeit nichts Andres als nur das Anfangs- und Endlose, so wäre der Begriff der Zeit offenbar kein positiver, sondern ein rein negativer Begriff, d. h. kein Begriff. Er fügt

zwar hinzu: das Unendliche im Begriffe der Zeit bestehe nicht in dem Bewußtseyn einer unendlichen Progression, sondern in dem Bewußtseyn, „daß, wie auch wir selbst und die Begebenheiten wechseln mögen, immer das unveränderliche, wechsellose fortwährende Jetzt, the all absorbing Present stehen bleibe." Aber einerseits sind die Prädicate dieses „unveränderlichen", „wechsellosen" Jetzt wiederum bloß negative Begriffe, andrerseits ist dieses Jetzt selbst etwas ganz Andres als die Zeit; ja ein unveränderliches Jetzt ist eine contradictio in adjecto, weil es zum Begriffe des Jetzt nothwendig gehört, daß es in ein andres Jetzt übergehe. — Dasselbe gilt von des Verf. Erörterung des Raumbegriffs. Denn auf ganz gleiche Weise thut er dar, daß wir diesen Begriff haben müssen, daß wir den Raum nicht als begränzt denken können und ihn also nothwendig als unbegränzt denken müssen, d. h. in ihm das Unendliche denken. Hier indeß erklärt er selbst ausdrücklich: „Was der Raum sey, können wir nicht sagen." Dann aber ist der Raum nur ein gränzenloses X, d. h. der Raumbegriff ist ein rein negativer Begriff. Ueberhaupt aber zeigt der Verf. in allen Instanzen immer nur, daß wir an den betreffenden Objekten, dem Raume, der Zeit, der ersten Ursache, keine Gränzen oder Schranken „finden" können. Allein daraus folgt im Grunde noch keineswegs, daß dieselben unendlich seyen, ja nicht einmal daß wir in ihnen das Unendliche als solches wirklich denken. Denn was wir bloß nicht zu finden vermögen, kann darum doch sehr wohl existiren; und mithin nöthigt uns nichts, den Gegenstand, an dem wir bloß keine Begränzung entdecken können, als realiter unendlich zu denken; wir sind im Gegentheil nur genöthigt, einzugestehen, daß die Gränzen, die er möglicher Weise hat, unsre Findungs- und Fassungskraft übersteigen. Eben so bedenklich ist es für des Verf. Theorie, wenn er wiederholt erklärt, es sey zwar zuzugeben, daß wir das Unendliche überall nicht in seinem ganzen Umfange (extent) zu erkennen vermögen, es folge aber daraus keineswegs, daß wir gar keine Kenntniß (knowledge) des unendlichen Wesens haben können. Denn allerdings scheint diese letztere Folgerung unvermeidlich zu seyn. Erkennen wir nämlich das Unendliche nicht in seinem ganzen Umfange, so liegt doch darin unmittelbar, daß wir es nur in einem Theil seines Umfangs zu erkennen vermögen. Dann aber erkennen wir es in der That gar nicht: denn im Unendlichen kann es keine Theile geben, weil jeder Theil nothwendig begränzt, endlich ist, und ein aus lauter begränzten Theilen zusammengesetztes Ganzes nothwendig ebenfalls begränzt seyn muß. Hier wie in andern Punkten zeigt sich eine Unklarheit in den Gedankenbestimmungen des Verf. Wir fürchten, daß er, obwohl er

mit Recht die Identificirung des Unbestimmten (Indefinite) mit dem Unendlichen (Infinite) zurückweist, doch sich selber den Unterschied beider Begriffe nicht zur vollen Deutlichkeit des Bewußtseyns gebracht hat. In der That ist es in Betreff des Raums und der Zeit nur Thatsache des Bewußtseyns, daß wir ihnen keine bestimmte Gränze zu setzen vermögen, d. h. ihre angebliche Unendlichkeit ist nur die Unbestimmbarkeit ihrer Begränzung. Und in Betreff der ersten Ursache würde die Unendlichkeit derselben als Ursache nur folgen, wenn ihre Wirkung (das Weltall) als unendlich gedacht werden müßte. Die s. g. Unendlichkeit des Universums ist aber wiederum nur die Unbestimmbarkeit seiner Begränzung. Wenn aber schließlich der Verf. den Gedanken des Unendlichen auch in dem Begriffe eines „moral Governor", den wir nothwendig haben müssen, nachweisen will, so scheint uns nothwendig darin eine neue Unklarheit der Auffassung zu liegen. Denn die Sphäre des Moralischen hat als solche nichts zu schaffen mit dem Unendlichen im Sinne des Verf., d. h. mit dem Gränzen- und Schrankenlosen: der moralische Gesetzgeber ist zwar als solcher durch kein Gesetz gebunden, erhaben über jede gesetzliche Verpflichtung; aber daraus folgt nicht, daß er in jeder Beziehung (z. B. auch in Raum und Zeit) unbegränzt sey.

Wie wir selbst den Begriff des Absoluten und resp. Unendlichen fassen zu müssen glauben, haben wir in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift gegen die Theorie Sir W. Hamilton's des Näheren dargethan. Hinsichtlich der positiven Gedankenbestimmungen, um die es bei dieser ganzen Frage sich handelt, glauben wir daher den geneigten Leser auf diesen Artikel verweisen zu dürfen. — H. U.

Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

E. Alberti: Zur Dialektik des Plato. Vom Theätet bis zum Parmenides. Lpz. 1856. (15 Ngr)

An Essay on the Intuitive Morals; being an attempt to Popularise Ethical Science. P. I. Lond. 1855. (7½ Sh.)

Aristotle on the Vital Principle (περὶ ψυχῆς). Translated from the original Text. With Notes, by C. Collier. Lond. Nutt. 1855.

Aristotle's Ethics, with Englisch Notes by H. Jelf. Lond. 1856. (12 Sh.)

Aristotle's Politics. Edited with Notes by R. Congreve. Lond. Parker. 1856. (16 Sh.)

G. Biedermann: Die Wissenschaftslehre. 1. Thl.: Die Lehre v. Bewußtseyn. Lpz. 1856. (1⅓ ♰)

F. W. Birkenheide: Der Begriff des Seyn. Sondersh. 1856. (2 Sgr.)

Prof. Dr. Braubach: Köhlerglaube u. Materialismus od. d. Wahrheit des geistigen Lebens. Frkf. 1856. (15 Ngr)

Briefe aus X. üb. d. Schlüssel zum Weltall, od. Ein allgemeines Gesetz für d. sichtbare wie für. d. unsichtbare Welt. Ein Versuch beim Publicum. Berl. 1856. (10 Ngr)

B. C. Brodie: Psychological Inquiries. 3 Ed. Lond. Longman, 1856. (5 Sh.)

v. Bucher: Abhandlung üb. d. Denkgesetz des zureichenden Grundes. Ellwang. 1855. (6 Ngr)

Das Büchlein von des Menschen Sohne. Eine moralische metafisische Dogmatik des Christenth. Braunschw. 1856. (20 Ngr)

W. A. Butler: Lectures on the History of Ancient Philosophy. Ed. with Notes by W. H. Thompson. Cambridge 1856. (25 Sh.)

G. Byrne: Naturalism and Spiritualism etc. Lond. 1856. (6 Sh.)

E. Caro: Etudes morales sur le Temps présent. Par. Hachette 1856.

A. Charma (Prof. de philos.): Sur l'établissement d'une langue universelle. Discours etc. Par. Hachette. 1856.

A. Carlblom: Das Gefühl in seiner Bedeutung für d. Glauben im Gegens. zu d. Intellectualismus innerhalb d. kirchl. Theologie unsrer Zeit. Berl. 1854.

A. Cornill: Arthur Schopenhauer als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung. Heidelb. 1856. (20 Ngr)

Descartes, Oeuvres morales et philosophiques, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, par A. Prevost. Par. Didot. 1855. (3 Fr.)

F. Dittes: Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moral. Erziehung. Lpz. 1856. (18 Ngr)

A. Drechsler: Die Persönlichkeit Gottes u. des Menschen. Begriffl. bestimmt u. als nothw. Annahme dargethan. Dresd. 1856. (7½ Ngr)

G. M. Dursch: Aesthetik d. christl. Bilder der Kunst des Mittelalters in Deutschl. 2. mit Nachträgen u. 19 Abbild. verm. Ausg. Tüb. 1856. (2 ♰ 24 Ngr)

A. L. A. Fée: Voyage autour de ma Bibliothéque. Literature et Philesophie. Par. 1856. (4 Fr.)

J. F. Ferrier: Institutes of Metaphysics: the Theory of Knowing and Being. 2. Ed. Lond. Blackwood, 1856. (10½ Sh.)

J. H. Fichte: Anthropologie. Die Lehre v. d. menschl. Seele, neu begründet auf naturwissenschaftl. Wege f. Naturforscher, Seelenärzte u. wissensch. Gebildete überhaupt. Lpz. 1856. (3 ♂)

Fichte's u. Schelling's philosophischer Briefwechsel, aus d. Nachlasse Beider herausg. v. H. Fichte u. K. Fr. Ar. Schelling. Stuttg. 1856. (20 ℊℊ)

K. Fischer: Franz Baco v. Verulam. Die Realphilos. u. ihr Zeitalter. Lpz. 1856. (2 ♂ 12 ℊℊ)

A. C. Fraser: Essays in Phylosophy. Lond. 1856. (7½ Sh.)

F. L. Fülleborn: Kleine Schriften in Beziehung auf d. Einheitslehre als Grundwissenschaft. 4. Heft. Berl. 1856. (22½ ℊℊ)

Das große Geheimniß der menschl. Doppelnatur. Dresd. 1855. (25 ℊℊ)

F. H. Germar: Die alte Streitfrage: Glauben oder Wissen? Beantwortet aus dem bisher verkannten Verhältniß von Tact u. Prüfung, Glaube u. Wissen zu einander u. zu d. Wissenschaften, bes. zur Philos. Zürich 1856. (1 ♂)

C. F. Göschel: Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist diesseits u. jenseits. Lpz. 1856. (20 ℊℊ)

L. A. Groyer: Essais philosophiques. Nouv. Edit. rev. corr. 4 Vols. Par. Ladrange 1855. (30 Fr.)

A. Grün: A. B. C. der Aesthetik. Fünf Vorlesungen 2c. Straßb. 1856. (1 ♂ 28 ℊℊ)

J. Hamberger: Zur tieferen Würdigung d. Lehre Jacob Böhme's. Besond. Abdruck d. Einleitung z. 3. Bd. d. Werke Baader's. Leipz. 1856. (14 ℊℊ)

K. Hase: Jenaisches Fichte-Büchlein. Lpz. 1856. (15 ℊℊ)

D. R. Hay: The Science of Beauty as Developped in Nature and Applied in Art. Lond. Blackwood. 1856. (10½ Sh.)

A. Helffrich: Der Organismus d. Wissensch. u. die Philosophie d. Geschichte. Lpz. 1856. (2 ♂ 20 ℊℊ)

H. S. Hirschfeld: Ueber d. Wesen u. d. Ursprung der Religion. Bresl. 1856. (1½ ♂)

F. Hoffmann: Zur Widerlegung der absoluten u. bedingten Atomistik. Bes. Abdruck der Einleitung z. 10. Bd. d. Baader'schen Werke. Lpz. 1856. (15 ℊℊ)

D. Hume's Philosophical Works. 4 Vols. Lond. 1856. (48 Sh.)

B. Humphrey: Manual of Moral Philosophy etc. Lond. 1856. (2½ Sh.)

Importanza della filosofia specialmente dei suoi rapporti colla rivelazione. Bergamo, 1855. Gymnas. Progr.

R. Kidd: The Art of Reasoning: A Delineation of its Primary Principles. Lond. Bentley. 1856. (9½ Sh.)

D. Kleiber: De Raimundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis (Progr. d. Dorotheenstädter Realschule). Berl. 1856.

J. Kolschmid: Drei kleine Abhandlungen 1) zur Vertheidig. des alten

Dualismus v. Körper u. Geist; 2) üb. d. unbefleckte Empfängniß Mariä, u. 3) üb. d. Verh. d. göttl. Allwissenh. z. menschl. Freithätigkeit. Landsh. 1855. (12 Ngr)

Kritik des Gottesbegriffs in d. gegenwärtigen Weltansichten. Nördl. 1856. (18 Ngr)

Fr. de Lordi: Terzo ed ultimo corso di Morali Riflessioni. Ven. Gattei. 1855.

M. Liberatore: Institutiones philosophicae. Ed. VIII. Lips. 1855. (4 Thlr)

H. Long: Inquiry concerning Religion etc. Lond. 1855. (9½ Sh.)

H. Lotze: Mikrokosmus; Ideen zur Naturgesch. u. Geschichte d. Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Lpz. 1856. (2¼ Thlr)

W. Lyall: Intellect, Emotions, and Moral Nature. Lond. 1855. (12 Sh.)

Ders.: Philosophical Strictures. Lond. 1856.

H. L. C. Maret: Philosophie et Religion. Dignité de la raison humaine et nécessité de la revelation divine. Par. 1856.

H. L. Mansel: A Lecture on the Philosophy of Kant. Oxf. 1856.

J. B. Meyer: Aristoteles' Thierkunde. Ein Beitrag z. Gesch. d. Zoologie, Physiologie u. der alten Philosophie. Berl. 1855.

Neander: Kritische Beleuchtung des Spiritualismus und Materialismus v. Standp. organisch-monistischer Weltanschauung. Brem. 1856. (10. Ngr)

A. Pestalozza: Elementi di Filosofia. Ed. III. Vol. I. Milano 1855.

A. Pictet: Du beau de la nature, l'art et poesie. Etudes aesthétiques. 2 Vols. 1856.

G. D. Piper: Der moderne Pantheismus von der intellectuellen u. moralischen Seite. Bernburg 1856. (3 Ngr)

B. Poli: Sulla relazione tra le circonvoluzioni celebrali e l'intelligenza. Venezia 1855.

H. Ratjen: Vom Einfluß der Philos. auf d. Jurisprudenz bes. v. d. Benutzung der vier Arten des Grundes od. d. Ursächlichkeit. Kiel 1855. (4 Ngr)

H. G. L. Reichenbach: Blicke in d. Leben d. Gegenwart u. in d. Hoffnung d. Zukunft aus d. Verhältniß d. Naturwiss. zur Relig. u. Erziehung. Dresd. 1856. (22½ Ngr)

H. Reinsch: Die Schöpfung. V. Standpunkte der specul. Naturforschg. u. d. heil. Schrift aus dargestellt. 2. unveränd. Aufl. Erl. 1856. (24 Ngr)

H. Ritter: System d. Logik u. Metaphysik. 2 Bde. Gött. 1856. (4⅔ Thlr)

T. Roberti: Dello Spirito filosofico di A. Rosmini. Bassano 1855, (20 Ngr)

R. Rocholl, Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie. Mit bes. Rücksicht auf Molitor's „Philos. der Geschichte." Berl. 1856. (20 Ngr)

F. Röse: Die Psychologie als Einleitung in d. Individualitäts-Philosophie. Götting. 1856. (2 Thlr)

F. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke. Erste Abthlg. 1. Bd. Stuttg. 1856. (2 Thlr 12 Ngr)

G. Schenach: Metaphysik. Ein System des concreten Monismus. Insbruck 1856. (2 Thlr)

J. Schwane: Das göttliche Vorherwissen u. seine neuesten Gegner. Münster 1855. (10 Ngr)

F. J. Stahl: Die Philosophie des Rechts. 3 Aufl. 2 Bde. Heidelb. 1856. (6 ₰)

W. Stein: Die Naturwissensch. in ihrer Beziehg. zu d. materiellen u. geistigen Interessen d. Menschheit. Dresd. 1856. (7½ Ngr)

C. H. Stirm: Apologie des Christenthums in Briefen an gebildete Leser. Eine gekrönte Preisschrift. 2. Aufl. Stuttg. 1856. (2 ₰ 12 Ngr)

Stuart's Outlines of Mental and Moral Science. 2 Edit. Lond. 1856. (2½ Sh.)

J. F. J. Tafel: Swedenborg u. der Aberglaube. Offnes Sendschreiben an Dr. M. J. Schleiden. Tüb. 1856. (16 Ngr)

E. G. Topham: The Philosophy of the Fall and its Remedy. Lond. 1855.

M. Trütschel: Widerlegung des älteren Dualismus durch Einen Satz der Denklehre u. Einen Satz d. Glaubenslehre. Königsb. 1856.

R. A. Vaugham: Hours with the Mystics: a Contribution to the History of Religions Opinion. Lond. Parker. 1856. (14 Sh.)

F. Weber: Das Recht der histor. Wahrheit u. das Recht d. Phantasie des Künstlers. Aesthet. Monographie. Dessau 1855. (3 Ngr).

K. Weinholz: Das organisch-idealistische System d. Philos. Lpz. 1856. (24 Ngr)

J. C. Whish: the First Cause; or a Treatise upon the Being and Attributes of God. 2 Parts. Lond. Seeley. 1855.

Th. Wittnack: Geschichte der Seelengefühle vom naturhistorisch-rationellen Standpunkt mit Berücksichtigung ihrer ästhetischen Seite. Lpz. 1856. (2 ₰)

Druckfehler:

S. 57 Z. 1 v. u. ist zu lesen: causa sui
" 58 " 11 v. u. " " " Getrenntheit
" 59 " 2 v. o. " " " χωριστόν
" 160 " 1 v. u. " hinter Offenbarung hinzuzufügen: „oder von der Stimme."

Druck von Ed. Heynemann in Halle.



